La Iglesia y sus territorios
Siglos XVI-XVIII

Coordinación
María del Pilar Martínez López-Cano
Francisco Javier Cervantes Bello

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
BENEMÉRITA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE PUEBLA

LA IGLESIA Y SUS TERRITORIOS
SIGLOS XVI-XVIII

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS

Serie Historia Novohispana / 109

LA IGLESIA Y SUS TERRITORIOS
SIGLOS XVI-XVIII

Coordinación
María del Pilar Martínez López-Cano
Francisco Javier Cervantes Bello

Rodolfo Aguirre Salvador • María Teresa Álvarez Icaza Longoria
Francisco Javier Cervantes Bello • Iván Escamilla González
Alba Sofía Espinosa Leal • Enrique González González
María del Pilar Martínez López-Cano • Óscar Mazín
Olivia Moreno Gamboa • Paula Mues Orts
Leticia Pérez Puente • Jessica Ramírez Méndez
Antonio Rubial García

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
MÉXICO 2020

Martínez López-Cano, María del Pilar, editor, autor | Cervantes Bello, Francisco Javier, editor, autor | Aguirre Salvador, Rodolfo, autor | Álvarez Icaza Longoria, María Teresa, autor | Escamilla González, Iván, autor | Espinosa Leal, Alba Sofía, autor | González González, Enrique, autor | Mazín Gómez, Oscar, autor | Moreno Gamboa, Olivia, autor | Mues Orts, Paula, autor | Pérez Puente, Leticia, autor | Ramírez Méndez, Jessica, autor | Rubial García,
La Iglesia y sus territorios, siglos XVI-XVIII / coordinación María del Pilar Martínez López-Cano, Francisco Javier Cervantes Bello ; Rodolfo Aguirre Salvador, María Teresa Álvarez Icaza Longoria, Francisco Javier Cervantes Bello, Iván Escamilla González, Alba Sofía Espinosa Leal, Enrique González González, María del Pilar Martínez López-Cano, Óscar Mazín, Olivia Moreno Gamboa, Paula Mues Orts, Leticia Pérez Puente, Jessica Ramírez Méndez, Antonio Rubial García.
Primera edición| México : Universidad Nacional Autónoma de México, 2020 | Serie: Historia Novohispana ; 109.
LIBRUNAM 2083640 | ISBN 978-607-30-3380-0
Iglesia Católica -- México -- Historia -- Siglo XVI | Iglesia Católica -- México -- Historia -- Siglo XVII | Iglesia Católica -- México -- Historia -- Siglo XVIII | México -- Historia eclesiástica -- Siglo XVI | México -- Historia eclesiástica -- Siglo XVII | México -- Historia eclesiástica -- Siglo XVIII | Monasticismo y órdenes religiosas -- México – Historia | Geografía eclesiástica – México.
LCC BX1427.I54 2020 | DDC 282.72 —dc23

CREATIVE COMMONS

Primera edición: 2020

D. R. © 2020. Universidad Nacional Autónoma de México
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS
Circuito Mtro. Mario de la Cueva s/n, Ciudad Universitaria
Coyoacán, C. P. 04510, Ciudad de México

ISBN 978-607-30-3380-0

Portada: Rebeca Bautista

Impreso y hecho en México

INTRODUCCIÓN

El territorio ha sido uno de los temas más recurrentes en la historiografía en las últimas décadas, sobre todo en cuanto a las reflexiones acerca del espacio social y su fusión con el natural. Esto ha dado como resultado estudios multidisciplinarios y especializados.[1] En este libro partimos de la premisa de que la Iglesia y sus corporaciones no sólo adquirieron características concretas de acuerdo a la demarcación que gobernaron, sino que también influyeron en su conformación. Por lo tanto, en los capítulos que integran esta obra abordamos distintos aspectos territoriales con los cuales estuvo relacionada la Iglesia, institución clave de la monarquía, particularmente en Indias.

La Iglesia, junto con la Corona, fue una de las instituciones gestoras en la conformación del Nuevo Mundo. Las Indias eran un conjunto de realidades muy heterogéneo, por lo que desde fechas tempranas existieron mecanismos para integrarlas en un mismo gobierno, pero sin pretender unificar las diversidades. La evangelización, las relaciones y visitas pastorales, la distribución parroquial de la población, entre otros aspectos, ayudaron a establecer la dominación hispana y dejaron su impronta en el Nuevo Mundo. En esta nueva organización impuesta por la conquista y la colonización se constituyeron los múltiples estratos de organización territorial. Aunque su propósito inicial fue básicamente extender el poder de la monarquía, constituyeron también nuevas propuestas ante la naturaleza de la tierra recién descubierta. Este proceso de ordenamiento incluyó desde la formación

[1] Un ejemplo del reconocimiento del territorio como un *continuum* histórico-geográfico y como concepto de actualidad puede verse en Marina Miraglia, "El territorio como unidad de análisis en la historia ambiental y la geografía histórica", *Revista Expedições: Teoria da História e Historiografia*, v. 7, n. 2, 2016, p. 40-55, https://www.revista.ueg.br/index.php/revista_geth/article/view/5722 (consulta: 6 de diciembre de 2019).

de diversas jurisdicciones eclesiásticas —misiones, provincias, obispados, parroquias— y reales —como provincias, corregimientos, alcaldías—, hasta la demarcación de grandes áreas por donde circularon flujos monetarios, se propagaron imágenes y se difundieron lecturas que dieron una base de identidad.

En este proceso, la Iglesia y la cultura generada por ella fueron conformadoras de los hitos de organización, y compartieron objetivos similares con la Corona española para instaurar y mantener la dominación hispánica. Esta complejidad socioterritorial de Indias se refleja en la variedad de perspectivas de investigación de los capítulos que incluye este libro.

En las instituciones de gobierno que fue extendiendo la Corona en América la gestión de las diversas corporaciones eclesiásticas constituyó un eje importante. El gobierno español siempre se interesó por recabar información de sus posesiones —población nativa, conducta de los gobernantes, aptitud de los eclesiásticos— a través de las atribuciones de gestión que tuvieron las provincias religiosas y las diócesis. Por lo general las corporaciones eclesiásticas trataron de obtener atribuciones jurisdiccionales, es decir, la definición de ciertos dominios —incluso de autoridad cultural— para fortalecerse. Esto trajo consigo alianzas y disensiones nacidas de la necesidad de ejercer controles.

En los capítulos siguientes el lector encontrará cómo la Iglesia contribuyó a la integración y la gestión del Nuevo Mundo, y en algunos de ellos se podrá apreciar la diferencia y originalidad de sus propuestas. Además de ejercer potestades en la organización de la población y en la recaudación de sus recursos, la Iglesia contribuyó a proyectar diversas imágenes de su arraigo, donde se pueden hallar desde los más grandes contrastes hasta los más finos detalles.

La complejidad de los territorios de la Iglesia se reflejó tanto en la composición de sus estructuras espaciales y organizativas, como en su relación con la potestad de la Corona. Así, la Iglesia, además de su propia jurisdicción, compartió también algunas atribuciones jurisdiccionales con la Corona, cuyos alcances cambiaron con el tiempo, como se observa en el caso de la Cruzada

o de la Inquisición. La Iglesia tuvo una dimensión socioterritorial expresada en los núcleos habitacionales que comprendía, en sus rentas, en su cultura, así como en la expansión y el impulso o el control que ejercía sobre medios sociales. Impresos, dineros, misiones, corrientes de hombres y de cultura religiosa atravesaron las Indias y conformaron los latidos de esta territorialidad.

Esta problemática se aborda en esta obra desde distintos enfoques y objetos de estudio. Precisamente es sólo a partir de la variedad que se puede apreciar la complejidad de esta conformación, la diversidad de jurisdicciones, la integración o la diferenciación de los dominios eclesiásticos, y la forma en que éstos fueron nutridos por la llegada de nueva gente, corrientes de información e imágenes.

Las investigaciones del presente volumen se agruparon en cuatro temáticas: la que trata sobre la conformación y percepción de los dominios eclesiásticos; la relativa al territorio de las órdenes religiosas; la referente a la jurisdicción episcopal y del clero secular; y la que estudia la cultura impresa.

En el siglo XVI los europeos no llegaron a dimensionar la complejidad del vastísimo espacio americano, siendo la mayor parte de él totalmente desconocido. En la primera parte de la obra, los estudios sobre la conformación y percepción de los territorios eclesiásticos resaltan la presencia de la administración real. En el primer capítulo, Leticia Pérez Puente[2] aborda la importancia del resguardo del registro de las áreas de gobierno hispano, en específico de los nombramientos realizados por la Corona. Su investigación se centra en un libro de gestión del Consejo de Indias, el primero de los creados para el control de los registros de provisiones de cargos eclesiásticos y oficios seculares que se hicieron durante el siglo XVI. Su propósito particular, así como el de los volúmenes que se desprendieron de él, fue el de tener cuenta y razón, de forma rápida y certera, de las plazas que se habían proveído en América, a qué individuos, con qué condiciones, los motivos para hacer los nombramientos, lugares

[2] Leticia Pérez Puente, "Dibujando el territorio eclesiástico en América. Un libro de gestión del Consejo de Indias".

y fechas. Información, como señala la autora, que se consignó a lo largo de 230 años en distintos volúmenes. De esa forma, el libro da cuenta de la primera conformación de la Iglesia secular en Indias y de cómo ésta acompañó al surgimiento de las ciudades. Gracias a la riqueza de información y al carácter serial de los registros, la fuente permite apreciar las diferencias entre las primeras treinta catedrales que se crearon en América, a partir del número y tipo de sus miembros, del tiempo y ritmo en que éstos fueron nombrados y relevados. Se trata, pues, de una visión de conjunto del asentamiento de la Iglesia secular que remite al acompañamiento que las catedrales hicieron al proceso de conquista y definición de las posesiones americanas.

A continuación, Enrique González González[3] analiza la producción de la imagen de la Iglesia americana que ofrece un religioso, el carmelita calzado andaluz, Antonio Vázquez de Espinosa, quien durante una década, entre 1612 y 1622, viajó desde Nueva España a Chile. A partir de esa experiencia personal, y gracias a que fue incorporado como consultor del Consejo de Indias, escribió una obra principal, *Compendio y descripción de las Indias Occidentales*, y unas cuantas más, publicadas en vida o inéditas. De su pluma resulta una imagen de conjunto de las once audiencias en que, por aquellos años, se dividían las Indias. Al margen de los debates en torno a la fiabilidad de las noticias que aporta, esa visión global resulta valiosa en sí misma. Ofrece, entre tantos otros asuntos tratados, un panorama de la presencia, el grado de penetración y el poder alcanzado por la Iglesia en cada una de las vastas regiones. Para el fraile, la evangelización era un instrumento clave para "reducir" a los indios al servicio de los españoles. Una vez conquistados y bautizados, dejarían su estado "salvaje" y obedecerían con docilidad. A la vez, sobre todo en las grandes ciudades de españoles, la riqueza y boato de sus templos eran signos visibles del poder de la institución. Con todo, y el autor lo destaca aquí y allá, ese poder estaba sujeto al del monarca. Esta investigación muestra una percepción del territorio, donde

[3] Enrique González González, "Dominio y riqueza. La Iglesia indiana según el viajero fray Antonio Vázquez de Espinosa (1630)".

se destaca la importancia de la presencia de las corporaciones eclesiásticas y la necesidad de proveer, en forma impresa, de una visión de conjunto de América y de resaltar el papel de la Iglesia en la integración y sujeción de los nuevos espacios a la dominación española.

Por otra parte, la implantación de la bula de la Santa Cruzada en Indias representó por sí misma un factor de integración económica y cultural con la península. Desde su recepción y predicación hasta la recaudación de las rentas, se planteó como un medio de expansión y unificación del mundo hispánico, donde la presencia real y la eclesiástica se fundieron para promover indulgencias que fortalecieron el catolicismo y, a la vez, produjeron rentas a la Corona. María del Pilar Martínez López-Cano[4] estudia cómo en la administración de la renta intervinieron distintas instancias para su administración, las cuales no siempre coincidieron en su delimitación jurisdiccional y territorial. En el capítulo se reflexiona sobre la organización de la bula de Cruzada en Nueva España y los cambios jurisdiccionales que se produjeron a lo largo del tiempo, desde sus orígenes medievales, su implantación en el Nuevo Mundo, las reformas que se llevaron a cabo a lo largo del siglo XVIII hasta el establecimiento de las intendencias y la consumación de la Independencia de México.

La segunda parte de este libro está compuesta por dos investigaciones sobre el papel de las órdenes religiosas en la expansión y composición territorial. Antonio Rubial García[5] brinda una visión de conjunto de la importante función de las primeras órdenes religiosas en la conformación territorial de la Nueva España entre 1524 y 1607. Las tres órdenes mendicantes evangelizadoras se extendieron por la Nueva España fundando cerca de medio millar de conventos entre los siglos XVI y XVII organizados en catorce provincias. Esta apropiación territorial que se inició con la erección de las cabeceras de doctrina, se continuó con la congregación de la población en su entorno, con la organización

[4] María del Pilar Martínez López-Cano, "Jurisdicción y territorio en la renta de Cruzada en Nueva España".

[5] Antonio Rubial García, "Un reino que sí es de este mundo. La expansión territorial de las provincias mendicantes novohispanas (1524-1607)".

de instituciones comunales y con la imposición de normas, prácticas y devociones. En este proceso tuvieron un papel muy destacado las ciudades como centros logísticos desde donde se llevó a cabo la evangelización. Con el tiempo la inmensa extensión que correspondía a las tres provincias madres obligó a una fragmentación provincial, cuyos resultados dependieron de distintos momentos históricos. Los franciscanos fueron los primeros que vieron la necesidad de crear provincias, pues sus fundaciones se extendían desde Yucatán y Guatemala hasta Nueva Vizcaya y Nuevo León. Las fragmentaciones de dominicos y agustinos además estuvieron inmersas en conflictos en el interior de dichas órdenes. La territorialización de las órdenes religiosas fue uno de los factores determinantes en la formación de las diferentes regiones novohispanas.

Por su parte, Jessica Ramírez Méndez y Alba Sofía Espinosa Leal[6] dan cuenta de la importancia de la articulación de las corporaciones eclesiásticas en la expansión de la monarquía española, a partir del estudio de las provincias franciscanas descalzas en Nueva España y en Filipinas. La historiografía ha dejado claro que la relación e intercambio entre Filipinas, Europa y América no fue unidireccional, sino que las islas también irradiaron elementos tangibles e intangibles que ejercieron gran influencia en los otros continentes. Con todo, esa múltiple e intensa relación recíproca suele ser ignorada cuando se aborda el establecimiento de la estructura de gobierno temporal y espiritual en Filipinas. Sobre esta última la historiografía ha destacado cómo la metrópoli y el virreinato novohispano nutrieron al archipiélago con misioneros, cómo a partir de ellos se estructuró la iglesia regular, se realizó la labor evangelizadora, se fundaron conventos, viendo una proyección en una sola dirección de la metrópoli a América, de ahí a Filipinas y, luego, aunque sin mucho éxito, a China y Japón. Ante ello, las autoras se preguntan por el influjo que desde el archipiélago tuvieron las órdenes religiosas hacia el virreinato novohispano; cómo Filipinas también incidió en la estructura de

[6] Jessica Ramírez Méndez y Alba Sofía Espinosa Leal, "Las provincias franciscanas descalzas en Nueva España y Filipinas".

gobierno temporal y espiritual del continente americano y en general de la monarquía católica, y estudian cómo la configuración de la provincia de San Diego de México, de franciscanos descalzos, se desprendió de la de San Gregorio de Filipinas, y sus relaciones en el último cuarto del siglo XVI y el primero del XVII.

La temática de la tercera parte de la obra agrupa, por su parte, investigaciones sobre la autoridad diocesana y su territorialidad. En primer lugar, Óscar Mazín[7] aborda el concepto la diócesis desde su matriz cultural originaria en la Antigüedad tardía. Enseguida, a partir de la distinción entre espacio y territorio, da cuenta de las bases de dicha entidad como propiciatoria de territorialidad, es decir, de integración de provincias y preservación de los reinos de la monarquía de España. Para ello examina y compara casos de las Indias septentrionales (Mesoamérica) y meridionales (los Andes). El autor analiza las diócesis como instancias integradoras, unidades compuestas que preservaron la monarquía hispánica. El autor destaca que, a pesar de sus similitudes, puede establecerse cierta diferenciación en la función de los obispados en América, pues en Mesoamérica predominó su papel de integración y mediación; mientras que en los Andes contribuyeron a la integración, pero preservando la relevancia de los ámbitos locales.

A continuación, Francisco Javier Cervantes Bello[8] aborda un aspecto de la conformación territorial del obispado de Puebla a través de las capellanías entre 1600 y 1640. Estas instituciones, dependientes del diocesano, involucraron diferentes aspectos socioterritoriales: hipotecas sobre un área determinada, flujos de rentas principalmente entre regiones de la misma diócesis e integración de la élite, basada en la posesión de la tierra y el dinero, con la Iglesia. Analiza, en el estudio de este caso, la problemática planteada como un periodo en el cual existieron movimientos de territorialización y desterritorialización en torno a la centralización o fuga con respecto a determinados ejes. En el caso específico

[7] Óscar Mazín, "De mojoneras, espacios y territorios. Reflexiones sobre las diócesis en las Indias Occidentales de España".

[8] Francisco Javier Cervantes Bello, "El impulso de las capellanías, el clero y el territorio episcopal, Puebla *c*. 1600-1640".

de las capellanías muestra cómo algunas de ellas, aunque con base en la sociedad y riqueza local, fueron fundadas para ejercerse en el lugar de origen de los conquistadores.

Para el autor, las capellanías, que funcionaron tanto para canalizar la salvación de las almas del purgatorio como para la constitución de un clero local, fueron dispositivos que articularon elementos heterogéneos que se extendieron gradualmente y que produjeron el territorio diocesano mismo, al generar creencias, misas y rentas para la manutención de la formación del clero local. La disposición o agenciamiento de los recursos sociales que implicaron estas instituciones se expresó espacialmente en las etapas de su expansión. Con base en los datos de las fundaciones, las hipotecas e informes sobre el clero, en este capítulo se establecen diversas fases: un periodo de formación, que abarcó principalmente el último tercio del siglo XVI, y posteriormente, en las primeras tres décadas del siglo XVII, prosiguió un impulso fundacional que coadyuvó a la formación del clero local, dependiente directamente del obispo y que fue la base para emprender la secularización de las doctrinas en la provincia de Tlaxcala, la cual estaba en manos de los franciscanos y que era geopolíticamente central para el obispado de Puebla.

Por otro lado, las parroquias han sido las entidades de la Iglesia más reconocidas y estudiadas; sin embargo, no fueron realidades estáticas. Rodolfo Aguirre Salvador[9] destaca sus características cambiantes en el arzobispado de México entre 1650 y 1750. A lo largo de estos años, las haciendas cambiaron la estructura y la organización de las parroquias, pues al ser integradas, ampliaron su jurisdicción territorial. Igualmente, la feligresía parroquial creció a medida que más fieles se asentaron en esas explotaciones. La población de las haciendas dinamizó la vida parroquial, al participar del culto y las celebraciones anuales, e incrementó los derechos parroquiales. Frailes y clérigos coincidieron en sujetar las haciendas a las parroquias, y lograron avances importantes en ese sentido para la primera mitad del siglo

[9] Rodolfo Aguirre Salvador, "La integración de las haciendas a la jurisdicción parroquial en el arzobispado de México, 1650-1750".

XVIII. Aunque las haciendas fueron reacias muchas veces a reconocer su adscripción a una parroquia, debido a las obligaciones que esto implicaba, gradualmente tuvieron que aceptarla, tanto por la presión de la Iglesia como por las necesidades espirituales de su creciente número de trabajadores.

La integración de las haciendas tarde o temprano tuvo efectos en la territorialidad de las parroquias. Si en el siglo XVI y hasta las congregaciones de los pueblos de indios de los primeros años del XVII los curatos vivieron una primera etapa de definición jurisdiccional, entre fines de este siglo y la primera mitad del XVIII, experimentaron una expansión gracias a las haciendas.

Para concluir este apartado, María Teresa Álvarez Icaza Longoria[10] realiza un acercamiento a la ocupación territorial de la arquidiócesis de México por parte de la Iglesia durante el periodo de gobierno de Manuel Rubio y Salinas (1749-1765). Para ello la investigadora estudia esta demarcación central de la Nueva España dividiéndola por zonas: la de las principales ciudades, México y Querétaro, el mundo rural y las zonas de misión.

En la ciudad de México la concentración de servicios asociados al clero era muy considerable. Durante la prelacía de Rubio en la capital novohispana las parroquias se impusieron sobre las doctrinas; sin embargo, la presencia e influencia de los regulares siguió siendo significativa. En Querétaro los seculares quedaron a cargo de la atención espiritual de la ciudad; los franciscanos, de los alrededores. En el ámbito rural la estructura parroquial se fortaleció notablemente. En el texto se plantea una división por etapas, determinadas por la aplicación del programa de secularización, para explicar las transformaciones en la organización del territorio. En las zonas misionales más antiguas se planteó la posibilidad de que algunas fundaciones pasaran a ser doctrinas, otras fueron integradas a un curato; en las áreas de reciente asentamiento de misioneros parecía ser momento de consolidar la obra iniciada más que de hacer innovaciones.

[10] María Teresa Álvarez Icaza Longoria, "La geografía eclesiástica del arzobispado de México, 1749-1765".

En la última parte del libro se abordan aspectos sobre Territorio y cultura impresa. La conformación territorial no sólo compete a formas de gobierno y jurisdicción, sino que abarca también formas de comprensión, percepción e interpretación de la realidad social. Olivia Moreno Gamboa[11] destaca la importancia de la *visita* como mecanismo de control del libro prohibido en la Nueva España del siglo XVI. Antes del establecimiento del Santo Oficio en el virreinato, los obispos se encargaban de vigilar la circulación del libro en sus respectivas diócesis y de aplicar los instrumentos de censura —edictos e índices— que se iban generando en la metrópoli. A partir de 1571, la Inquisición de México asumiría dicha tarea sobre un amplísimo territorio, seis veces mayor al que administraban los tribunales peninsulares. Pero la ausencia de una estructura burocrática propia, cuyo desarrollo iniciaría en las sedes diocesanas, obligaba al Santo Oficio a apoyarse en figuras y corporaciones eclesiásticas locales para poder realizar las inspecciones de navíos y bibliotecas. Así, la autora propone que las visitas, más que medios efectivos de control y censura, sirvieron a la Inquisición de México para defender su jurisdicción en la materia frente a los obispos; establecer vínculos con el clero capitular y los prelados de las órdenes religiosas; y reconocer los lugares y espacios donde circulaban y se leían libros.

Esta parte termina con el texto de Iván Escamilla y Paula Mues Orts,[12] quienes proponen, a través de una relectura de la obra *Escudo de armas de México*, de Cayetano Cabrera Quintero —publicada en 1746—, que la gran epidemia de matlazáhuatl de 1736-1737 en la ciudad de México tuvo un importante papel en la redefinición de la imagen del espacio urbano entre las élites letradas eclesiásticas de la capital novohispana. A diferencia de los cronistas de siglos anteriores, interesados ante todo en la apología de la ciudad en tanto cabeza del reino, y en la descripción de los hitos monumentales eclesiásticos y seculares de la

[11] Olivia Moreno Gamboa, "Vigilancia de la circulación del libro en Nueva España: visitas inquisitoriales a navíos y librerías (siglo XVI)".

[12] Iván Escamilla González y Paula Mues Orts, "Visualizaciones del territorio urbano en el *Escudo de armas de México*, de Cayetano Cabrera Quintero".

traza central como símbolo de las aspiraciones criollas, Cabrera Quintero hubo de dar protagonismo en su relato a los extensos territorios de los barrios y doctrinas indígenas de la ciudad, así como a su creciente población, ya que fue la más afectada por la terrible epidemia, que la virgen de Guadalupe habría vencido, lo cual constituye el tema central del *Escudo de armas*. Este cambio en la percepción del espacio urbano, atestiguado también en otras manifestaciones culturales contemporáneas como la cartografía o la pintura de castas, señaló el surgimiento de una nueva conciencia acerca de la problemática social de la ciudad de México y preparó el terreno para la aplicación de reformas como la supresión de la segregación espiritual de la población indígena, o la reterritorialización parroquial de la capital por los arzobispos Manuel Rubio y Salinas y Francisco Antonio de Lorenzana.

En suma, este libro muestra cómo la Iglesia intervino en la conformación del territorio en diversos niveles. Aunque la presencia del poder real fue la base del establecimiento de las corporaciones eclesiásticas en Indias, la incidencia de la Iglesia fue esencial para mantener al Nuevo Mundo fuertemente integrado a la dominación de la monarquía hispánica. En este proceso, en constante cambio y adecuación, intervinieron diversas instancias —regulares, diocesanos, párrocos, misioneros, tribunales como la Inquisición y la Cruzada— y medios —libros, imágenes, capellanías—, de lo cual en este libro hemos abordado solamente algunos temas que permiten vislumbrar la complejidad de ámbitos sociales de los territorios de la Iglesia.

Para concluir, queremos expresar nuestro reconocimiento y gratitud a todas las personas e instituciones que hicieron posible esta publicación. Los trabajos que conforman este libro se elaboraron y debatieron en el marco del seminario, de carácter interinstitucional, Historia de la Iglesia,[13] y posteriormente se

[13] El seminario Historia de la Iglesia surgió en el año 2002, a iniciativa de investigadores de diversas instituciones, y quedó, desde su nacimiento, formalmente adscrito al Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) y al Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades "Alfonso Vélez Pliego" de la Benemérita Universidad Autónoma

presentaron en el coloquio *La Iglesia y sus territorios, siglos XVI al XVIII*, que se celebró, con el apoyo del Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM y del Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades "Alfonso Vélez Pliego" de la BUAP, en la ciudad de México, los días 20 y 21 de agosto de 2018. Queremos agradecer a los dos institutos y a sus directores, los doctores Ana Carolina Ibarra y Francisco Manuel Vélez Pliego, el apoyo y facilidades que nos brindaron para celebrar el evento; a todos los participantes en las discusiones, por el diálogo fructífero que logramos mantener; y a los árbitros que dictaminaron cada uno de los capítulos de esta obra por sus observaciones, sugerencias y enriquecedores comentarios.

María del Pilar Martínez López-Cano
Francisco Javier Cervantes Bello

de Puebla (BUAP). En estos diecisiete años hemos discutido, con un enfoque crítico y académico, la problemática de las instituciones eclesiásticas y del clero desde la perspectiva de la historia social e institucional, sin perder de vista el ámbito imperial del que la iglesia novohispana formaba parte. Además de las investigaciones particulares de cada uno de los integrantes, en el seminario hemos elaborado las siguientes obras colectivas: *La Iglesia y la construcción de los espacios urbanos, siglos XVI al XVIII* (2019); *Expresiones y estrategias. La Iglesia en el orden social novohispano* (2017); *La dimensión imperial de la Iglesia novohispana* (2016); *Reformas y resistencias en la Iglesia novohispana* (2014); *La Iglesia en el México colonial* (2013); *La Iglesia en Nueva España. Problemas y perspectivas de investigación* (2010); *La Iglesia en Nueva España. Relaciones económicas e interacciones políticas* (2010); *Poder civil y catolicismo en México, siglos XVI al XIX* (2008); *Los concilios provinciales en Nueva España. Reflexiones e influencias* (2005); y *Concilios provinciales mexicanos. Época colonial* (edición en CD, 2004). La mayoría de estas obras se pueden consultar en línea en la página del Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM. El seminario se ha preocupado también por la formación de especialistas en historia de la Iglesia y de sus instituciones, y ha impartido dos cursos especializados sobre la Iglesia novohispana, en 2015 y 2018. En este momento está preparando una nueva edición, revisada y actualizada de la obra *La Iglesia en el México colonial*.

CONFORMACIÓN Y PERCEPCIÓN DE LOS TERRITORIOS ECLESIÁSTICOS

DIBUJANDO EL TERRITORIO ECLESIÁSTICO EN AMÉRICA

UN LIBRO DE GESTIÓN DEL CONSEJO DE INDIAS*

LETICIA PÉREZ PUENTE
Universidad Nacional Autónoma de México
Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación

> *Grande y particular cuidado se debe tener en la guarda y conservación de los papeles y escrituras tocantes a los estados y reinos de las Indias, por ser instrumentos y medio, sin el cual las cosas de ellas no pueden ser bien entendidas y tratadas.*[1]
>
> FELIPE II

Durante el siglo XVI los territorios americanos estuvieron a cargo del Consejo de Indias. Creado en 1524, fue un órgano consultivo del rey, con funciones de gobierno, administración, hacienda, justicia, guerra y religión. Así lo dispuso Felipe II en sus ordenanzas: "Queremos que dicho consejo tenga la jurisdicción suprema de todas las nuestras Indias Occidentales, descubiertas y que se descubrieren, y de los negocios que de ellas resultaren y dependieren".[2]

* Este trabajo se realizó en el marco del proyecto "Libros y letrados en el gobierno de las Indias" inscrito en el Programa de Apoyo a Proyectos de Investigación e Innovación Tecnológica (PAPIIT IN-402218) de la Dirección General de Asuntos del Personal Académico (DGAPA) de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).

[1] *Recopilación*, L. 2, tít. 6, ley 8. Dicho que contrasta con lo señalado en las *Partidas*, donde los libros de registro tienen por principalísima tarea la preservación de la memoria. *Recopilación de leyes de los reynos de las Indias mandadas imprimir y publicar por la magestad católica del rey don Carlos II nuestro señor*, v. 1, Madrid, Julián Paredes, 1681. *Las siete partidas del rey don Alfonso el sabio, cotejadas con varios códices antiguos*, Madrid, Imprenta real, 1807. Partida primera, lib. 4, tít. 12, ley 7.

[2] *Ordenanzas reales del Consejo de las Indias*, Madrid, en casa de Francisco Sánchez, 1581, Ordenanza 2. "Que el Consejo tenga la suprema jurisdicción de

La amplitud de facultades del Consejo y la cada vez más compleja realidad americana que dependió de él dieron origen a la creación de una intrincada maquinaria compuesta de funcionarios especializados y asesores de todo tipo. Para su servicio se crearon secretarías y se instruyeron oficiales, quienes se multiplicaron conforme sus tareas crecieron en número y diversidad. Entre las muchas obligaciones de estos secretarios estaban la creación y el mantenimiento de libros que les permitieran controlar la gestión de los negocios, su despacho y resolución; dejar constancia de los acuerdos; conservar copias o extractos de documentos expedidos y claves para su localización, etcétera.[3]

En este trabajo quisiera centrar mi atención en uno de esos libros,[4] el primero de los creados para el control de los registros de provisiones de cargos eclesiásticos y oficios seculares que se hicieron durante el siglo XVI. El propósito particular de tal libro, así como el de buena parte de los que se derivaron de él, fue poder tener "cuenta y razón" de forma rápida y certera, de las plazas que se habían proveído en América, de los individuos a quienes se les habían dado, las condiciones que se les habían impuesto para poder ocuparlas, los motivos que se habían tenido para hacer los nombramientos, el lugar para el que se habían dado y cuándo.[5] Esta información se consignó a lo largo de 230 años en el conjunto de libros de este tipo.

Gracias a la riqueza de estos volúmenes, y a que se conserva un muy importante número de ellos, es posible constatar, entre muchos otros fenómenos, el lugar que tuvo la iglesia secular en el proceso de conquista y poblamiento de América. Aspecto que me parece relevante porque, por lo general, cuando se trata de la

las Indias, y haga Leyes, y examine Estatutos, y sea obedecido en estos y en aquellos reinos".

[3] Margarita Gómez Gómez "Los libros registros del Consejo de Indias. Una clasificación", en *La escritura de la memoria: los registros*, Elena Cantarell Barella y Mireia Comas Vía (eds.), Barcelona, Universidad de Barcelona, 2011, p. 177-191.

[4] Se conserva en el Archivo General de Indias [en adelante AGI] con la clasificación *Indiferente*, 2859, L. 1.

[5] Véase *Recopilación*, L. 2, tít. 6, ley 41. "Que los secretarios tengan libro de las provisiones."

conquista, las reflexiones suelen articularse en torno a las órdenes religiosas —franciscanos, dominicos y agustinos— debido al primer orden que dieron a la Iglesia en los territorios recién descubiertos. Así pues, con la intención de mirar al clero secular —el sujeto a los obispos e iglesias catedrales—, analizaré pormenorizadamente el contenido del primer libro de gestión del registro eclesiástico, donde se muestra cómo entre los años cuarenta y ochenta del siglo XVI regidores y canónigos también fueron personajes protagónicos, pues, aparte de la evangelización, la colonización implicaba el asentamiento y el arraigo de ciudades, lo que sólo se conseguía de la mano de las catedrales.

Los libros de gestión del registro eclesiástico

El volumen que nos ocupa fue una herramienta de apoyo, un libro de gestión, creado y utilizado por los oficiales de la pluma para el control de los documentos.[6] En él se asentó, por relación, el extracto de las provisiones de los oficios eclesiásticos y seculares de Indias; esto es, un breve resumen del nombramiento que había sido expedido por el rey, cuya copia completa se conservaba en la cancillería en papel horadado. Cuando el monarca otorgaba una prebenda en América, se hacía una copia del nombramiento en los libros de registro para así dejar testimonio de su existencia y controlar la expedición de los documentos validados con el sello real de Indias. El libro que ahora nos ocupa se confeccionó con la información de esas copias; por ello Margarita Gómez lo considera de apoyo o gestión.[7]

[6] Agradezco a Margarita Gómez Gómez su orientación en el estudio de estos volúmenes. Véase la nota siguiente.

[7] Esa autora ha abordado la tipología de los libros registro en diversos estudios. Sus principales conclusiones están recogidas en Margarita Gómez Gómez, *El sello y registro de Indias. Imagen y representación*, Colonia, Böhlau Verlag, 2008 (Lateinamerikanische Forschungen, 35). Puede verse también, "Los libros registros del Consejo de Indias…", ya citado. Sobre los libros de apoyo y de gestión de los negocios debe verse su trabajo "Libros de gestión para el gobierno de América. El caso del Consejo de Indias", en *La escritura de la memoria: libros para la administración. IX Jornadas de la Sociedad Española de*

En el Archivo General de Indias existen doce volúmenes de gestión referidos a nombramientos eclesiásticos. El siguiente cuadro muestra los libros de esa fracción de serie (véase el cuadro 1).

Como puede verse, primero se crearon dos libros generales, a los que siguieron dos grupos: uno dedicado al Perú y otro a la Nueva España. Esta división se vincula con las transformaciones que fue sufriendo la secretaría del Consejo de Indias, en particular con las reformas hechas entre 1604 y 1609. En esos años la Secretaría de Gobierno y Gracia del Consejo se dividió en dos: una, correspondiente al Perú, que tuvo a su cargo los negocios de las audiencias de Panamá, Lima, Chacas, Quito y Nuevo Reino, y la otra, referida a la Nueva España, que atendió los negocios de las audiencias de La Española, México, Guatemala, Guadalajara y Filipinas.[8] Así, el conjunto de libros "Registro: Eclesiástico…" parece confirmar que la división de la secretaría de gobierno sólo estaba sancionando una práctica anterior. El primer libro reunió oficios temporales y espirituales de todas las provincias de América; luego, el segundo libro, aunque siguió siendo general, es decir, para todo el territorio indiano, ya sólo consignó nombramientos eclesiásticos y, finalmente, aun antes de la división de la secretaría, se empezaron a llevar libros independientes para las iglesias de la Nueva España y del Perú.

Ahora bien, en la portada de nuestro libro, el primero de *Indiferente*, 2859, se lee: "Eclesiástico y secular general, desde 15 de mayo de 1540 hasta 18 de marzo de 1554". Aunque, efectivamente, la fecha del primer registro es mayo de 1540, en realidad el

Ciencias y Técnicas Historiográficas (Vitoria-Gasteiz, 23 y 24 de junio de 2011), José Antonio Munita Loinaz y José Ángel Lema Pueyo (coords.), Bilbao, Universidad del País Vasco, 2012, p. 259-269.

[8] Antonio León Pinelo, *Libros reales de gobierno y gracias de la secretaría del Perú*, Madrid, 1624, p. 5-6; véase Ernesto Schäfer, *El Consejo Real y Supremo de las Indias. Su historia, organización y labor administrativa hasta la terminación de la Casa de Austria*, t. II, *La labor del Consejo de Indias en la administración colonial*, v. 1, Madrid, Junta de Castilla y León/Marcial Pons, 2003; y José Joaquín Real Díaz, *Estudio diplomático del documento indiano*, Sevilla, Escuela de Estudios Hispano-Americanos, 1970, p. 159.

Cuadro 1
LIBROS DEL REGISTRO ECLESIÁSTICO EN EL ARCHIVO GENERAL DE INDIAS

	Nombre del libro	*Años*	*Referencia*
	Registro: secular y eclesiástico general	1540-1645	*Indiferente*, 2859, L. 1
	Registro: eclesiástico general		*Indiferente*, 2859, L. 3
	Registro: eclesiástico del Perú	1646-1717	*Indiferente*, 2860, L. 4
A	Registro: eclesiástico del Perú		*Indiferente*, 2860, L. 5
	Registro: eclesiástico del Perú		*Indiferente*, 2860, L. 6
	Registro: eclesiástico de Nueva España[a]	1584-1700	*Indiferente*, 2862, L. 1
	Registro: eclesiástico de Nueva España[b]		*Indiferente*, 2862, L. 2
	Registro: eclesiástico de Nueva España		*Indiferente*, 2862, L. 3
B	Registro: eclesiástico de Nueva España	1584-1744	*Indiferente*, 2863, L. 4
	Registro: eclesiástico de Nueva España		*Indiferente*, 2863, L. 5
	Registro: eclesiástico de Nueva España	1584-1770	*Indiferente*, 2864, L. 6
	Registro: eclesiástico de Nueva España		*Indiferente*, 2864, L. 7

[a] Este libro lleva por título: *De oficio espiritual desde el año de 1584*.
[b] Este libro, al igual que el siguiente lleva por título: *Libro donde se asienta en relación las presentaciones de prebendas y dignidades de las 16 iglesias metropolitanas y catedrales del distrito de las cinco audiencias de la secretaría de Nueva España*.

FUENTE: AGI, *Registro: eclesiástico*.

asiento más temprano es de tres meses antes, del 16 de febrero.[9] Este detalle, que pudiera parecer irrelevante, conduce, al lado de otros elementos, a especular sobre el tiempo y la forma en que se confeccionó este tipo de herramientas. Sobre todo porque en esos años, en torno a 1540, fueron varios los acontecimientos que pudieron haber motivado su creación. En 1539, y luego en 1543, Carlos V elaboró instrucciones dirigidas a miembros de su casa, ministros y oficiales para favorecer la conducción del Imperio en su ausencia, en las cuales se incluían disposiciones sobre la expedición y firma de cartas provisiones y cédulas, lo que pudo haber propiciado la creación de libros de gestión o control de documentos. Aunado a ello, y a raíz de la visita que comenzó el mismo emperador, se promulgaron en 1542 las primeras ordenanzas del Consejo; éstas, de sobra conocidas debido a que incluyen disposiciones tocantes a la encomienda y el cuidado de los indios, también regularon aspectos relativos a la organización y funcionamiento del Consejo, las cuales, incluso, fueron ampliadas al año siguiente —1543—, por lo que sin duda pudieron haber acompañado la factura de nuestro libro.[10] Además, en 1540 se empezaron a enviar las primeras remesas de documentos a Simancas para su custodia en el archivo recién fundado allí, lo que por supuesto requería de un estricto control de la documentación y, por último, en 1542 surgieron los libros "Generalísimos" del Consejo donde se reunieron disposiciones que eran comunes a todas las provincias indianas,[11] lo cual atestigua el interés por la sistematización y control de la documentación.

[9] Éste se ubica en la foja 40. El último registro es de poco más de 43 años después de lo señalado en portada. Es decir, las fechas extremas son 16 de febrero de 1540 a 7 de enero de 1584. El año 1584 tiene un sólo asiento, correspondiente al 7 de enero, el cual parece pertenecer al siguiente volumen (*Indiferente*, 2859, L. 3), que comenzó el 1 de mayo de 1584.

[10] Schäfer, *El Consejo Real y Supremo de las Indias…*, t. I, p. 66-70; *Cedulario americano del siglo XVIII. Colección de disposiciones legales indianas desde 1680 a 1800 contenidas en los Cedularios del Archivo General de Indias*, Antonio Muro Orejón (ed.), v. 1, Sevilla, Escuela de Estudios Hispano-Americanos, 1956.

[11] Señaló León Pinelo que "habiéndose hecho libros distintos para cada provincia, como queda visto, había muchas decisiones que como leyes universales era necesario asentarlas en los libros de cada una, cosa de mucho trabajo, y, para evitarle, se formó libro particular el año de 1542 de todos los despachos

Así, aunque no es posible señalar directamente a qué se debió la creación del grupo de libros que ahora estudiamos, es claro que detrás de su diseño estaba la idea de que una adecuada gestión, control y expedición de documentos permitiría una eficiente administración y gobierno; es decir, que no sólo se trataba de un interés por salvaguardar o conservar la información. En algunos libros incluso hay rastros de que fueron utilizados como materiales para la toma de decisiones, en concreto para planear la introducción de las canonjías de oficio en las catedrales indianas; esto es, un tipo especial de plazas que a diferencia del resto, estaban reservadas a letrados, quienes para adquirirlas debían someterse a un concurso de oposición.[12] Así pues, gracias a estos libros, los ministros del Consejo determinaron cuántas plazas proveer en cada iglesia, de qué tipo e incluso con qué método, pues los libros permitieron evaluar el estado de las catedrales y determinar los cambios que convendría realizar en ellas, lo cual fue posible porque, como veremos, estos volúmenes son ricos en información.

El orden interno

El volumen objeto de nuestra atención es un cuaderno en folio, cosido, de 370 fojas que se fue llenando paulatinamente. Su lomo, carátula, foliación y parte del índice se anotaron cuando el cuaderno estaba lleno en 36%. Eso es claro porque en la carátula se indica que el libro comprende los nombramientos hechos "desde 15 de mayo de 1540 hasta 18 de marzo de 1554" y, lejos de ello, los asientos se continúan hasta el 7 de enero de 1584.[13] Sólo tres fojas presentan deterioros importantes y aunque

de este género, por lo cual le llamaron Generalísimo". Antonio Muro Orejón, "Los cedularios indianos (1492-1638), fuentes de la historia del Consejo de Indias, de Antonio de León Pinelo", *Historia*, v. 22, 1987, p. 237.

[12] Leticia Pérez Puente, "El cabildo y la universidad. Las primeras canonjías de oficio en México (1598-1616)", *Histórica*, v. 36, n. 1, 2012, p. 53-96.

[13] En marzo de 1554 había 834 registros y de esa fecha a enero de 1584 se sumaron 1 473 más, para dar un total de 2 307.

el empastado parece ser el original, es muy posible que se haya vuelto a empastar en una restauración, pues las últimas quince fojas están en desorden.[14]

Los registros guardan un formato muy similar y, por lo general, se asentaron tres en cada foja, para un total de 2 307. Se lee en uno de ellos:

> En Alcalá de Henares, a 31 días del mes de diciembre de 1547 años, se despachó una canonjía de la iglesia catedral del obispado de Tlaxcala para Juan Vizcaíno, clérigo, en lugar y por muerte de Francisco Xuárez, clérigo, con las cláusulas acostumbradas y con que se presente dentro de quince meses. Firmada del príncipe, refrendada de Francisco de Ledesma, señalada de Gutiérrez Velázquez, [Gregorio López] y Salmerón, y Hernán Pérez.[15]

Con el propósito de facilitar la locación de un determinado registro y el conteo de los conjuntos, se anotó al margen de cada asiento el nombre de la persona provista, el oficio o beneficio que se le otorgaba y en qué lugar. Así, en el ejemplo anterior se escribió al margen izquierdo: "Juan Vizcaíno, clérigo, canonjía de Tlaxcala".

Además de los asientos, el libro tiene diversas advertencias: marcas de conteo, notas relativas al movimiento de registros por una mala ubicación, precisiones sobre los nombramientos y la ocupación de las plazas, entre otras. Por ejemplo, donde se asentó la provisión de Álvaro de Vega de una prebenda en la iglesia de Tlaxcala se advirtió: "Ésta es la canonjía a que estaba presentado el bachiller Vera, el cual fue promovido a una del Nuevo Reino".[16] En ocasiones estas notas pertenecen a la misma persona que escribió el asiento, pero también las hay de otras manos que estuvieron trabajando en el libro, lo que vuelve a evidenciar que el volumen fue una herramienta y no sólo un mecanismo de custodia.

[14] El libro tiene 370 fojas y la última es la 354.
[15] AGI, *Indiferente*, 2859, L. 1, f. 12.
[16] AGI, *Indiferente*, 2859, L. 1, f. 324.

Las más visibles y continuas anotaciones son las relativas al orden que por provincias guardan los registros, en las cuales se indica al lector que los asientos de una provincia, que iniciaron en una foja determinada, saltan para continuar en otra: "Pasa este asiento de la Nueva España a fojas 319".[17] Estas advertencias se consignaron también en el índice, dando la impresión de desorden, sobre todo porque una segunda mano corrigió e incorporó nueva información. Por ejemplo, en la entrada de Nueva España se lee: "Nueva España: a fojas 1, pasa a fojas 319, pasa a fojas 356, vuelve a fojas 207, vuelve a fojas 59 [54]". A lo que otra mano agregó entre renglones: "Pasa a fojas 221, pasa a f. 246, pasa a f. 274, pasa a f. 278, pasa a f. 302, vuelve a foja 35".

Esa forma de consignar el contenido del libro obedece a la manera en que se fueron llenando éste y otros cuadernos de trabajo de las cancillerías y, al mismo tiempo, responde al orden y ritmo del poblamiento de América, lo que ilustró con claridad Antonio de León Pinelo en el siglo XVII.

Cuando en los años veinte del siglo XVII León Pinelo colaboró con Aguilar y Acuña en las tareas de recopilación de las Leyes de Indias, publicó un discurso sobre los libros de registro de la secretaría del Perú, cuyo orden y revisión le fueron encomendados.[18] En ese ensayo señaló que, aunque el origen y división del conjunto de libros podía parecer casual o "vulgar, no lo fue, sino muy singular y cuidadosamente dispuesto". Según explicó, cuando se descubría una provincia se iniciaba un libro para registrar la información sobre ella y cuando gracias al avance de la conquista se desprendían nuevas poblaciones de esa provincia, haciendo "cabeza de por sí", entonces se daba lugar a nuevos libros individuales. Detengámonos un momento en la explicación, pues ayuda comprender el orden que guarda el volumen que estudiamos y, con él, el lugar que tuvo la iglesia secular en el proceso de conquista y colonización.

[17] AGI, *Indiferente*, 2859, L. 1, f. 21v.

[18] Antonio León Pinelo, *Libros reales de gobierno y gracias de la secretaría del Perú*, Madrid, 1624.

Según ilustró León Pinelo, de los primeros volúmenes llamados "General de Indias", donde se asentaron los despachos de todo lo descubierto, se fueron desprendiendo libros particulares para dar origen, primero, a los de La Española e islas de Barlovento, a los de Nueva España y sus provincias y a los de Tierra Firme —esto es, Castilla del Oro y sus provincias, que incluían a Panamá y Nombre de Dios—. De Tierra Firme se desprenderían en 1529 dos grandes ramas de libros: 1) los de las provincias del Perú, y 2) los de las provincias de Santa Marta, de los cuales muchos otros se irían separando conforme las regiones se desarrollaban y se distinguían del resto, obligando a atender las problemáticas que les eran propias (véase el mapa 1).

Así, de los libros del Perú saldrían unos sólo para Chile en 1553 y otros exclusivos de Quito, Tucumán y Charcas en 1563. A esta última provincia se sumarían, aunque con libros separados, el Río de la Plata y el Paraguay, que originalmente estaban comprendidos en el libro General de Indias y habían creado sus propios volúmenes desde 1551. También del Perú se desprenderían los libros de la provincia de Popayán, y de ésta los de las provincias de la Nueva Extremadura, que tendría libro propio en 1568, y la de Antioquia en 1595.

Por su parte, de los libros de la provincia de Santa Marta se desagregarían los de Cartagena en 1532, los de Veragua en 1535, los del Río de San Juan en 1538 y los del Darién en 1620. Los de Santa Marta también incluían al Nuevo Reino de Granada, en cuya ciudad principal, Santa Fe de Bogotá, se crearía audiencia y cabeza de arzobispado, y por ese motivo en 1548 sus libros pasaron a llamarse del Nuevo Reino. Luego, cuando en 1575 se refundó el obispado en Santa Marta, también los libros de su provincia volvieron a surgir, pero ya separados del Nuevo Reino.

Así pues, a imitación del conjunto estudiado por Pinelo, el volumen que tratamos está organizado en provincias que se desagregaron para dar lugar a nuevas, las cuales cambiaron de nombre, se unieron a otras o desaparecieron conforme se requerían o no ministros eclesiásticos en esos territorios. Por ejemplo, cuando se abrió nuestro libro en 1541 los nombramientos se

organizaron en siete provincias entre las cuales se contó Cubagua. Esta fue una de las islas descubiertas por Cristóbal Colón durante su tercer viaje (1498-1500) y aunque a su lado se descubrió también la isla Margarita, que era mayor, y a unas cuantas leguas Cabo de la Vela en Tierra Firme, Cubagua quedó como referencia de la provincia debido a sus grandes bancos de ostras perlíferas. Luego de un rápido desarrollo, la ciudad de Nueva Cádiz creada en la isla empezó su declive conforme las perlas se agotaban y para 1541, ya medio abandonada, fue arrasada por un maremoto.[19] En nuestro libro desapareció al año siguiente y, aunque se volvió a mencionar en 1545, quedó como subordinada a Venezuela y Cabo de la Vela, que en ese año fue registrada como cabeza de provincia.[20] Otro ejemplo claro de cómo este cuaderno respondió a una realidad cambiante es el de las islas Filipinas que tuvieron un pequeño y tardío lugar en el libro, pues la provincia sólo apareció hasta 1574 con tres nombramientos, lo que es de entenderse, dado que el obispado se erigió hasta 1578.

Ahora bien, con una idea clara de que los registros del libro crecerían, el primer oficial que los formó dividió todo el volumen en 17 partes, correspondientes a las provincias entonces existentes, cada una con alrededor de 30 fojas (véase el cuadro 2).

Una vez que los folios de provincias florecientes como Nueva España o Perú se agotaron dada la gran cantidad de nombramientos, sus asientos empezaron a registrarse en las fojas que habían quedado sin usar de las provincias que crecían lentamente o se habían estancado como Cuba, San Juan de Puerto Rico o el Río de la Plata. Un ejemplo claro es el de Nueva Galicia. Ésta se registró por primera vez como provincia independiente de

[19] En 1526 obtuvo la categoría de "Villa de Santiago de Cubagua", dos años después se le dio el título de ciudad de "Nueva Cádiz", dotada de escudo, cabildo, con su alcalde y concejales, e iglesia. Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdés, *Historia general y natural de las Indias, islas y tierra firme del mar océano*, v. 3 de la obra y tomo 2 de la segunda parte, ed. de José Amador de los Ríos, Madrid, Real Academia de la Historia, 1853, cap. 3 y *passim*.

[20] Esto ocurrió a pesar de que su audiencia gobernó de 1565 a 1575. Por su parte, Chile y Perú aparecieron como provincias separadas e independientes sólo hasta 1567, año en que los territorios chilenos pasaron a depender de Lima.

Cuadro 2
DIVISIÓN PROVINCIAL DEL LIBRO
REGISTRO: SECULAR Y ECLESIÁSTICO GENERAL

	Provincias	*Foja inicial*
1	Nueva España	1
2	Quito	22
3	Popayán	42
4	Guatemala	69
5	Cartagena	89
6	Perú	95
7	La Española	122
8	Honduras	156
9	Santa Marta	177
10	Río de la Plata	203
11	Tierra Firme	223
12	Cuba	265
13	San Juan	289
14	Nicaragua	313
15	Venezuela	333
16	Cubagua	362
17	Yucatán	367

FUENTE: AGI, *Indiferente*, 2859, L. 1.

México en 1560, y entonces se le abrió una nueva sección en las fojas 349 a 355, que originalmente estaban destinadas a los registros de Venezuela; pero como la provincia siguió creciendo se continuaron sus registros en la foja 169 y hasta la 173, lugar que pertenecía a los asientos de la provincia de Veragua.

Como lo vio León Pinelo para los libros de la secretaría del Perú, los registros de nuestro libro siguen de manera natural el orden de la conquista y la colonización de los territorios americanos, el crecimiento de las poblaciones y el aumento de su complejidad, así como el orden y el ritmo de crecimiento de la iglesia diocesana en cada región, como podremos ver a continuación.

Las iglesias y los registros

El libro de gestión que estudiamos comprende los años de 1540 a 1584, durante los cuales se consignaron 2 307 provisiones. De ellas 978 corresponden a oficios eclesiásticos, 1 327 a oficios seglares, y de dos no hay datos, pues se ubican en las fojas que están dañadas. Aunque predominan los nombramientos de seglares, la diferencia no es muy grande y vistos en el tiempo parecieran acompañarse.

Como se aprecia en la gráfica 1, sólo a partir de los años setenta las provisiones eclesiásticas llegan a ser mayores en número que las de oficios temporales. Lo que parece del todo explicable porque los nombramientos de seglares de los que estamos hablando son los necesarios para el cimiento de ciudades: regimientos y escribanías, además de otros oficios que se agregaban a ellas como los de registradores, cancilleres, poseedores del sello, guardas, porteros y alguaciles (véase el cuadro 3).

Poco más de 70% de los lugares, ciudades y villas mencionados en el libro tuvieron de uno a tres regidores y escribanos.[21] Entre ellos se encuentran, por ejemplo, el puerto de Borburata, perteneciente a la provincia de Venezuela; el de Bracamoros, presentado como un sitio poblado por el capitán Pedro de Vergara en el Amazonas peruano y, entre otros muchos, las minas de la provincia de Veragua, cuya escribanía pública y del juzgado de minas se dio a la señorita Leonor Manuel, dama de la princesa Juana, para que gozara de su renta.[22]

Al lado de esos registros que hablan de una gran atomización de funcionarios en todo el territorio americano se encuentran las grandes concentraciones de nombramientos de regidores y

[21] El total de sitios, lugares, villas y ciudades en los que fueron nombrados regidores y escribanos fue de 259. De éstos 182 recibieron entre uno y tres nombramientos; 39, entre cuatro y seis; 11, entre siete y nueve; seis, entre 10 y 12; tres, entre 13 y15; dos, entre 16 y 18. Los restantes 16 sitios reunieron entre 19 y 62 nombramientos.

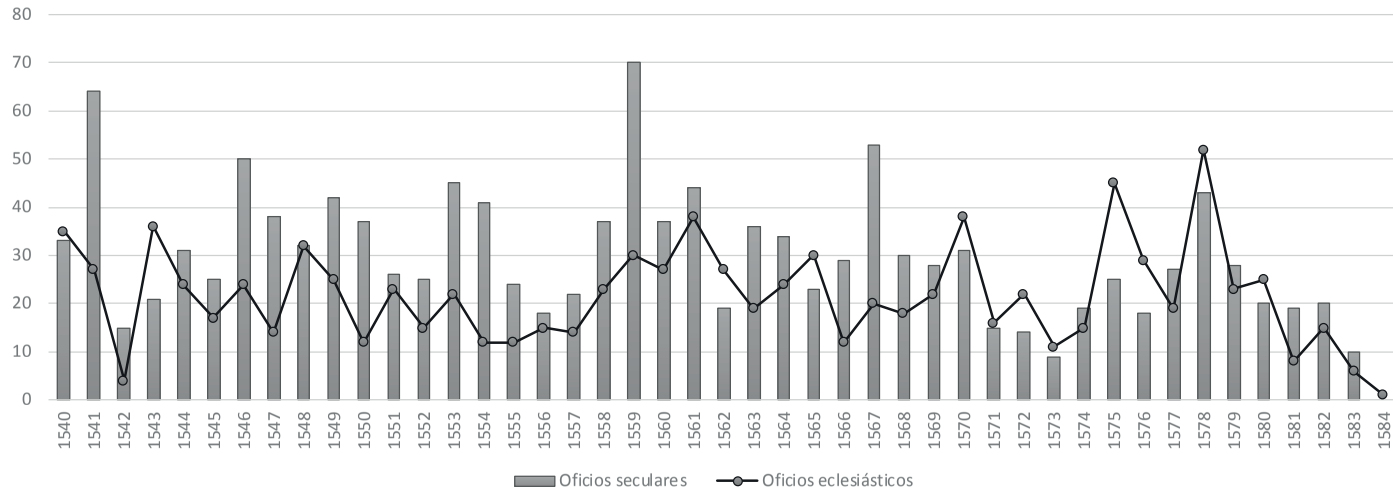
[22] AGN, *Indiferente*, 2859, L. 1, Minas de Veragua, f. 33, Bracamoros, f. 103, y Borburata, f. 333v.

Mapa 1

PROVINCIAS AMERICANAS DEL SIGLO XVI

FUENTE: elaboración propia.

Gráfica 1
NOMBRAMIENTOS SECULARES Y ECLESIÁSTICOS ANUALES,
1540-1584



FUENTE: elaboración propia con base en AGI, *Indiferente*, 2859, L. 1.

Cuadro 3
TIPO Y NÚMERO DE NOMBRAMIENTOS DE SEGLARES ASENTADOS EN EL LIBRO DE GESTIÓN

Nombramientos	*Número*
Regimientos	698
Escribanías	568
Receptoría	25
Portería	10
Registro	9
Canciller	4
Ensayador y fundidor	3
Guarda de casa de moneda	2
Sello	2
Alcalde	1
Alguacil	1
Depositario	1
Esclavo	1
Tasador	1
Título	1
Total	1 327

FUENTE: elaboración propia con base en AGI, *Indiferente*, 2859, L. 1.

escribanos que, como es de suponerse, se dieron en las ciudades metropolitanas, sedes de audiencias: México recibió 62 nombramientos; Santo Domingo, 54; Lima, 51; y Santa Fe, 37, así como en aquellas que tenían un importante tráfico comercial como Puebla, con 48; Cartagena de Indias, 47; Panamá, 46; Veracruz, 41; y Cuzco, 36.

Ahora bien, conforme se fue consiguiendo el asiento de las ciudades se fueron erigiendo obispados y catedrales. Por lo mismo, el mayor número de los nombramientos de carácter eclesiástico registrados en nuestro libro fue de prebendas de iglesias mayores; esto es, dignidades catedralicias, canonjías y raciones,

ello en 85.4%. El resto de los nombramientos eclesiásticos (14.6%) fue para la ocupación de beneficios curados y beneficios simples, es decir, aquellos en los cuales sus titulares no tenían la tarea de fungir como curas de almas.[23]

El cuadro 4 permite confirmar que la primera iglesia secular en América fue pensada para atender a las poblaciones de españoles, acompañando a las ciudades en su establecimiento, crecimiento y consolidación, y no para evangelizar a la población indígena, la cual estaba siendo atendida por el clero regular. Ello también explicaría que la provisión de los beneficios curados tuviera un carácter excepcional en los registros, pues 79 por ciento se hizo de manera única, es decir para sitios que no se repitieron.[24] Sólo se repitieron en dos ocasiones nombramientos de curas para Tulauquitepeque en Tlaxcala, Chiquimula de la Sierra, la Villa imperial del Potosí, el pueblo y puerto de Payta y el pueblo de Colán y sus sujetos.

Esa excepcional y escasa presencia del clero parroquial en nuestro libro también se debió a que en fechas tempranas el Consejo no tuvo un puntual control de los nombramientos dado que los curas párrocos solían ser contratados en la tierra por los encomenderos y designados de manera interina por los obispos. Esto ocurrió así al menos hasta 1574 cuando se dictó la ordenanza del patronato, pues a partir de entonces se requirió concurso de oposición y presentación real para ocupar una parroquia.

En el libro de gestión se aprecia levemente el cambio introducido por la ordenanza, pues el único momento cuando el número de clérigos parroquiales se acercó al de los beneficiados de las catedrales fue precisamente en los años setenta, lo cual, por supuesto, influyó en la factura de estos libros, pues se fueron depurando hasta quedar como exclusivos para el

[23] Hay 31 asientos en los que no se aclara si el beneficio tiene o no carga de cura de almas, pero todo hace pensar que en su mayoría no la tenían.

[24] Sólo se repitieron en dos ocasiones: Tulauquitepeque (Tlaxcala); Chiquimula de la sierra; Villa imperial del Potosí; pueblo y puerto de Payta; y pueblo de Colán y sus sujetos.

Cuadro 4
TIPO Y NÚMERO DE NOMBRAMIENTOS DE ECLESIÁSTICOS ASENTADOS EN EL LIBRO DE GESTIÓN

Nombramientos eclesiásticos	*Número*	*Porcentaje*
Deanato	72	
Arcediano	56	
Chantría	86	
Maestrescolía	64	
Tesorería	67	
Canonjía	392	
Ración	82	
Media ración	16	
Subtotal	*835*	*85.4%*
Curato	51	
Beneficio	31	
Beneficio simple	58	
Vicaría	1	
Sacristanía	2	
Subtotal	*143*	*14.6%*
Total	978	

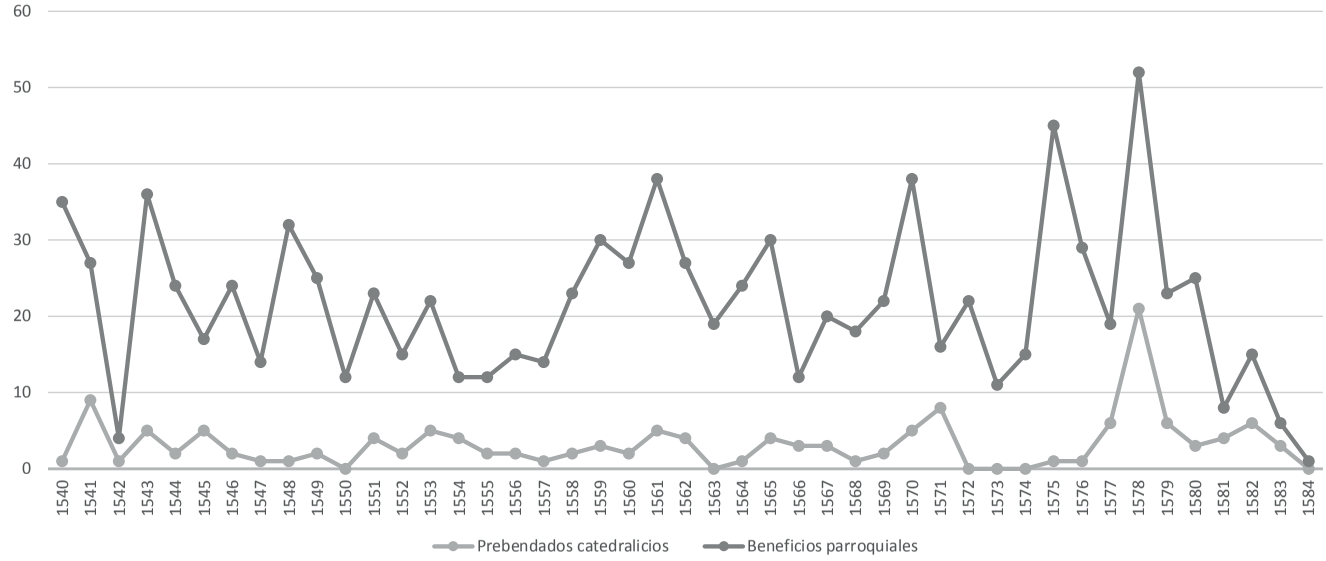
FUENTE: elaboración propia con base en AGI, *Indiferente*, 2859, L. 1.

asiento de los nombramientos de prebendados de las catedrales (véase la gráfica 2).[25]

Ahora bien, a lo largo de todo el libro los registros de prebendas de catedrales suman 835. Número en realidad pequeño si se considera que entre 1540 y 1584 debieron atenderse 31 catedrales extendidas en un vastísimo territorio que iba de Nueva Galicia, en el norte novohispano, a La Ciudad Imperial, en las tierras australes de Chile y hasta el Paraguay (véase el cuadro 5).

[25] Los libros *Indiferente*, 2860, L. 4 del Perú y el *Indiferente*, 2862, L. 1 de Nueva España ya sólo registraron nombramientos de miembros de cabildos eclesiásticos.

Gráfica 2
PREBENDADOS CATEDRALICIOS Y BENEFICIADOS, 1540-1584



FUENTE: elaboración propia con base en AGI, *Indiferente*, 2859, L. 1.

Cuadro 5
REGISTROS DE PREBENDADOS DE CATEDRALES, 1540-1584

Ciudad	*Registros*	*Ciudad*	*Registros*	*Ciudad*	*Registros*
México	90	Puerto Rico	34	Tierra Firme	15
Santo Domingo	80	Quito	32	Panamá	14
Puebla Tlaxcala	53	Chile	25	Venezuela	14
Michoacán	52	Honduras	21	La Imperial	13
Antequera Oaxaca	51	Cartagena	20	Yucatán	10
Guatemala	47	Chiapas	20	Nuevo Reino de Granada	11
Los Reyes, Lima	41	Popayán	18	Río de la Plata, Paraguay	8
Cuzco	40	Santa Marta	17	Cuba	7
Nueva Galicia	36	Concepción la Vega	16	Verapaz	1
La Plata Charcas	34	Nicaragua	15		

FUENTE: elaboración propia con base en AGI, *Indiferente*, 2859, L. 1.

Las únicas catedrales que faltan en el libro de gestión son Manila, fundada en 1576, y la peruana de Santiago del Estero, erigida en 1570 en el Tucumán argentino. En el caso de esta última, la ausencia de registros se debió a que los primeros nombramientos de prebendados no se hicieron en la corte. El primer obispo del Tucumán, el dominico portugués fray Francisco de Victoria, tomó posesión de su sede en 1581 al mismo tiempo que los miembros del cabildo, a quienes él había nombrado en Lima poco antes, gracias a una autorización del rey.[26] Lo mismo sucedió en Manila y en la Verapaz, iglesia que sólo tiene una mención en nuestro libro.[27] También en el Paraguay se presentó un panorama similar, pues la iglesia fue erigida en 1548, pero sólo tuvo obispo hasta 1556 y un cabildo formal hasta 1572. Éste, sin embargo, se fue desintegrando a partir de 1580 para desaparecer totalmente en 1598 y, luego, volverse a poblar hacia 1610.[28] En ese año su cabildo escribió:

> Cuando vinimos aquí, habrá doce años —escribieron los capitulares nombrados en 1610—, no hallamos prebendados en la Iglesia, sino tan solamente a dos o tres clérigos que servían harto mal sin cumplir con las obligaciones que tienen las catedrales y el derecho manda.[29]

[26] Licencia al obispo de Tucumán para nombrar hasta cuatro beneficiados en su catedral si no los hubiere, diciembre 28 de 1578, AGI, *Buenos Aires*, 5, L. 1, f. 27v-28. La medida estaba prevista en la ordenanza del patronato de 1574. Sobre los primeros nombramientos de prebendados de esa diócesis, véanse las Informaciones de oficio y parte de Pedro Farfán, AGI, *Charcas*, 82, N. 12. f. 19.

[27] En el siguiente libro de registro se asentó el nombramiento de dos chantres (1592 y 1599) y un maestrescuela (1599), AGI, *Indiferente*, 2859, L. 3. Aunque al final, hacia 1607, la diócesis fue absorbida por la de Guatemala debido a la falta de asiento. Sergio Méndez Arceo, "Documentos que ilustran los orígenes de los obispados Carolense (1519), Tierra Florida (1520) y Yucatán (1561)", *Revista de Historia de América*, n. 9, 1940, p. 31-61. El autor señala que Verapaz se fundó en 1561; sin embargo, existe la referencia a una bula de erección fechada en 1556 en el Memorial de las bulas conservadas en el Consejo de Indias sobre la erección de las siguientes iglesias y obispados, AGI, *Indiferente*, 427, L. 30, f. 217v-218v.

[28] Rafael Eladio Velázquez, *El cabildo de la catedral de Asunción. Libro de acuerdos del cabildo de la catedral de Asunción (1744-1764) y correspondencia del mismo (1610-1784)*, v. I, Asunción (Paraguay), Universidad Católica Nuestra Señora de la Asunción, 1985.

[29] *Ibid.*

A diferencia de los nombramientos de regidores y escribanos, las catedrales de las ciudades metropolitanas no siempre fueron las de mayor presencia en el libro de gestión, pues si bien encabezaron la lista México y Santo Domingo con 90 y 80 registros, la limeña de la ciudad de los Reyes estuvo muy lejos de ellas con sólo 41, y aún más la de Santa Fe, metropolitana del Nuevo Reino de Granada que sólo reunió once entradas. En el cuadro anterior también llama la atención el importante número de nombramientos que recibieron las iglesias de Antequera y Guatemala, las cuales, incluso, tuvieron más asientos que la catedral de Charcas, aunque ésta era especialmente rica durante el siglo XVI gracias a la plata potosina y a Huancavelica, valioso centro productor de azogue.

Esas diferencias en el número de menciones obedecen a muy diversos factores: el clima, la geografía, la violencia, la riqueza de la tierra, el interés de las autoridades peninsulares en el desarrollo de determinadas regiones y el lugar y tarea que en ellas se esperaba que tuviera la iglesia secular. En ese sentido, aunque es claro que iglesias como la de México, Michoacán y Puebla fueron privilegiadas dado el alto número de prebendados, si vemos al conjunto de regiones se aprecia un interés de fondo por beneficiar a las iglesias de Centroamérica y el Caribe (véase el cuadro 6).

El número de registros de nombramientos de prebendados para Centroamérica se debe a que allí se concentraron doce provincias, las primeras formadas en el continente. Además, la pobreza de la región y la poca estabilidad de las plazas de sus catedrales hacían que se requirieran relevos constantes. En ese sentido, en 1571 Juan de Ovando llamó la atención sobre el estado de esos territorios cuando advirtió al Rey sobre la imperiosa necesidad de ordenar el gobierno espiritual de América, pues, según señaló, las iglesias no estaban dotadas ni proveídas de ministros, y los que había eran del todo inútiles: "No hay obispo en la iglesia de San Juan de Puerto Rico; la de Santo Domingo estuvo diez y seis años sin prelado; en la de Cuba hay obispo, y en toda ella no hay cuatro clérigos. En la de Venezuela hay sólo el obispo y un deán viejo y caduco; en Cartagena no hay obispo,

Cuadro 6
REGISTROS DE PREBENDADOS CATEDRALICIOS POR REGIÓN Y OBISPADO

Región	*Obispados*	*Registros*
Nueva España 33.8%	México	90
	Puebla Tlaxcala	53
	Michoacán	52
	Antequera Oaxaca	51
	Nueva Galicia	36
Centroamérica 37.6%	Santo Domingo	80
	Guatemala	47
	Puerto Rico	34
	Honduras	21
	Cartagena	20
	Chiapas	20
	Concepción la Vega	16
	Nicaragua	15
	Tierra Firme	15
	Panamá	14
	Venezuela	14
	Yucatán	10
	Cuba	7
	Verapaz	1
Perú 18.6%	Los Reyes, Lima	41
	Cuzco	40
	La Plata Charcas	34
	Quito	32
	Río de la Plata, Paraguay	8
Nuevo Reino de Granada 5.5%	Popayán	18
	Santa Marta	17
	Nuevo Reino de Granada	11
Chile 4.6%	Chile	25
	La Imperial	13

FUENTE: elaboración propia con base en AGI, *Indiferente*, 2859, L. 1.

ni en Guatemala, ni en Nicaragua…".[30] A todo lo cual podría sumarse que precisamente en esos años, y en el contexto de esas inquietudes de reforma, se dio el proyecto de creación de una nueva provincia eclesiástica que tendría como metropolitana a la iglesia de Guatemala.[31]

Ahora bien, a esa intención de beneficiar el arraigo de los territorios sin duda está vinculado el número y tipo de plazas que se registraron en el libro de gestión que venimos analizando, último tema que trataremos en este trabajo.

En los estatutos de erección de las catedrales de Indias se señaló que éstas debían tener 27 capitulares: cinco dignidades —deán, arcediano, chantre, maestrescuela y tesorero—, diez canónigos, seis racioneros y seis medios racioneros. Sin embargo, advirtiendo que las diócesis eran distintas, para cada catedral se señaló el número y tipo de prebenda con que comenzarían y la manera en que se irían incrementando. Con todo, en el libro de gestión es claro que al momento de hacer los nombramientos esas disposiciones se pasaron por alto en virtud de otras consideraciones.

Por ejemplo, en los estatutos de Santiago de Cuba se dispuso que sólo se conservarían las dignidades,[32] pero durante todo el siglo XVI se nombró a ocho canónigos y sólo una dignidad. Ése, me parece, es un tipo de catedral muy similar a las de Panamá, Tierra Firme y Chile, entre otras, donde el trabajo de la iglesia quedó a cargo de quienes ostentaban las canonjías, grupo marcadamente más numeroso que el de las dignidades (véase la gráfica 3).

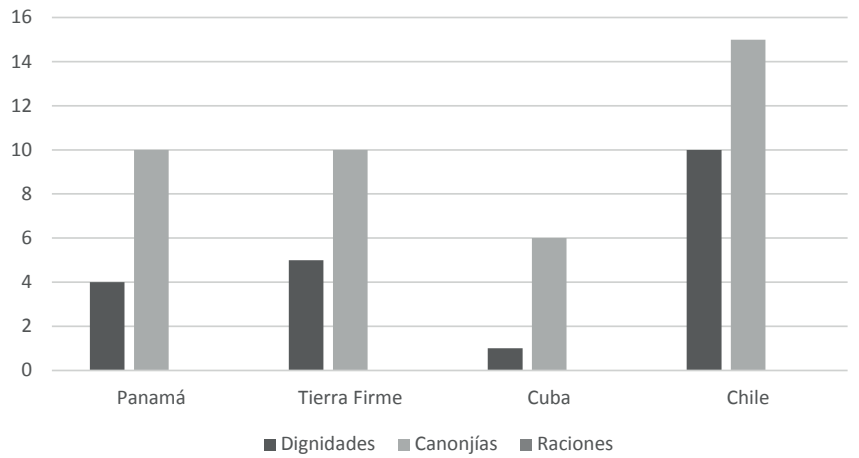
Similares a las anteriores fueron las iglesias mayores de Puebla, Michoacán, México y Cuzco. Cuerpos con una jerarquía marcada

[30] "La consulta de la visita del consejo de Indias [1572]", en *Antecedentes de la Recopilacion de Yndias,* Víctor Manuel Maurtúa (ed.), Madrid, Imprenta de Bernardo Rodríguez, 1906, p. 5-18.

[31] Sobre ello véase Leticia Pérez Puente, *Los cimientos de la iglesia en la América española. Los seminarios conciliares, siglo XVI*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación, 2017, p. 315-340. Véase también AGI, *Guatemala*, 386, L. 2, f. 32-32v.

[32] *Libro que contiene la erección de la santa iglesia catedral de Santiago de Cuba, autos de ordenanzas despachados por varios Ilmos. señores obispos de ella…*, Santiago de Cuba, Imp. de Angela y María, 1887, p. 11-12.

Gráfica 3
CATEDRALES CON PREDOMINIO DE CANONJÍAS, 1540-1584



FUENTE: elaboración propia con base en AGI, *Indiferente*, 2859, L. 1.

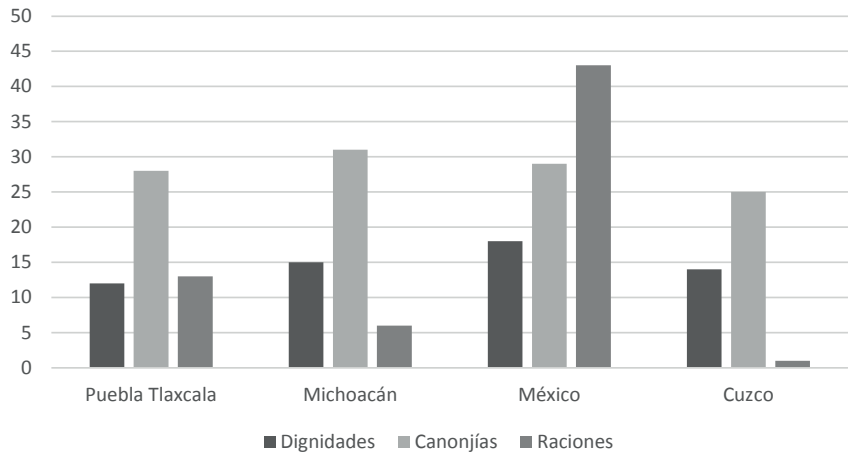
por el importante número de canonjías y en estos casos también por la presencia de racioneros, los cuales son muy numerosos en México y apenas visibles en el Cuzco (véase la gráfica 4).

Finalmente, otro tipo de iglesia muy distinto al de las anteriores es el que se presentó en los obispados centroamericanos y el austral de La Imperial (véase la gráfica 5).

Como se aprecia en la gráfica 5 éstas iglesias se caracterizaron por el predomino de las dignidades. Quizá porque la inestabilidad de sus territorios obligaba a crear plazas atractivas para animar a los clérigos a ir y quedarse en la tierra o porque se pensaba que la presencia de deanes, arcedianos, chantres, maestrescuelas y tesoreros ennoblecería las ciudades, les daría lustre y prestigio y reforzaría su poblamiento, dando a entender a los indios y a los españoles el lugar y "el poder que Dios había dado al rey y las ventajas había en ello".[33]

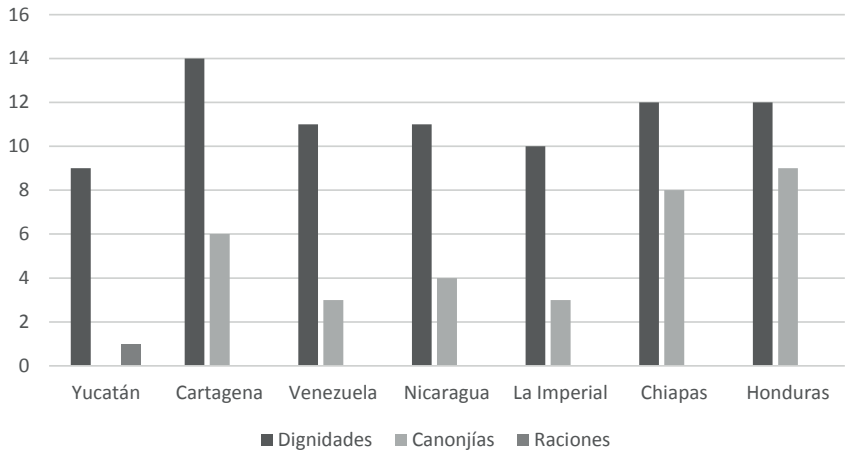
[33] Al respecto se señala en las Ordenanzas de descubrimiento, nueva población y pacificación de las Indias: "Déseles a entender el lugar y el poder en que Dios nos ha puesto, y el cuidado que, por servirle, hemos tenido de traer a su santa fe católica a todos los naturales de las Indias […] y que de todos estos

Gráfica 4
MUESTRA DE CATEDRALES CON DIGNIDADES, CANONJÍAS Y RACIONES, 1540-1584



FUENTE: elaboración propia con base en AGI, *Indiferente*, 2859, L. 1.

Gráfica 5
CATEDRALES CON PREDOMINIO DE DIGNIDADES, 1540-1584



FUENTE: elaboración propia con base en AGI, *Indiferente*, 2859, L. 1.

Para terminar, es importante señalar que ésta es sólo una mirada de conjunto que cobrará pleno sentido una vez que se estudien los libros de gestión en relación con los fenómenos políticos y sociales de los territorios que dibujan. Y es que, aunque sin duda estos libros son una fuente privilegiada que permite ir delineando el territorio eclesiástico en América y avanzar en la comprensión del papel que tuvo la iglesia secular en el proceso de conquista de los territorios coloniales, al final sólo dan cuenta de lo que se veía desde las secretarías del Consejo de Indias.

bienes gozaran los que vinieren a conocimiento de nuestra santa fe católica y a nuestra obediencia". Existen muchas ediciones, yo he seguido la *Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones españolas de América y Oceanía sacados de los archivos del reino y muy especialmente del de Indias*, de Torres de Mendoza (ed.), v. VIII, Madrid, Imprenta del Frías y compañía, 1867 (Colección de documentos inéditos del Archivo de Indias), p. 486-537. Ordenanza 141.

DOMINIO Y RIQUEZA

LA IGLESIA INDIANA SEGÚN EL VIAJERO FRAY ANTONIO VÁZQUEZ DE ESPINOSA (1630)

ENRIQUE GONZÁLEZ GONZÁLEZ
Universidad Nacional Autónoma de México
Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación

El carmelita Antonio Vázquez de Espinosa (*ca*. 1580-1630) recorrió diversas posesiones españolas del Caribe y el continente entre 1612, o poco antes, y 1622. Murió mientras avanzaba la impresión de su obra principal, *Compendio y descripción de las Indias Occidentales*[1] —que quedó inédita hasta el siglo XX—, y pronto se perdió el rastro del texto. Cuando por fin dicha obra reapareció y se estampó en los años cuarenta, mereció diversos estudios, en particular de su hermano de religión, Balbino Velasco Bayón.[2] Nuevos escritos de Vázquez,[3] y estudios acerca de él, han aparecido desde entonces.

[1] Se sigue la edición de Charles Upson Clark, Washington, The Smitshsonian Institution, 1948. Se adoptan los parágrafos del editor, para facilitar su consulta en otras ediciones. En las citas se optó por introducir acentos y utilizar la *v* y la *u* por su sonido de vocal o consonante. A veces se modificó la puntuación. Agradezco los comentarios de los compañeros del Seminario de Historia de la Iglesia a la versión previa de este trabajo, así como el apoyo de la Dirección General de Asuntos del Personal Académico (DGAPA) de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) a través del Programa de Apoyo a Proyectos de Investigación e Innovación Tecnológica (proyecto PAPIIT IN-402218).

[2] Aparte de sus ediciones del *Compendio y descripción*, con estudios introductorios, se sugiere la consulta de los siguientes trabajos de dicho autor: "El P. Antonio Vázquez de Espinosa en América", *Missionalia Hispanica*, v. 15, 1948, p. 169-217; "La vida en alta mar en un relato del P. Antonio Vázquez de Espinosa. 1622", *Revista de Indias*, v. 36, n. 143-144, 1976, p. 287-352; "Un memorial de Antonio Vázquez de Espinosa sobre ley y valor de la plata y remedios para frenar la huida del capital", *Revista de Indias*, v. 37, n. 149-150, 1977, p. 715-722.

[3] Miguel Muñoz de San Pedro, "La 'Relación' de las Indias de fray Antonio Vázquez de Espinosa", *Revista de Indias*, v. 8, n. 33-34, 1948, p. 837-889.

Suele verse al autor como una suerte de viajero desinteresado y casi ingenuo que se limitó a hablar de lo que vio mientras predicaba el evangelio a los naturales. Se le ha tildado incluso —algo difícil de sostener— de lascasiano. Por lo mismo, no siempre se presta la debida atención, primero, a que, con toda probabilidad, participó como conquistador activo en varias "entradas", es decir, incursiones armadas en tierras de indios "salvajes", con los consiguientes beneficios —o pérdidas— económicos. Por tanto, habría sido un agente de la conquista en el pleno sentido del término, con intereses mundanos muy concretos, y no un mero contemplador pasivo ni celoso evangelizador. En segundo lugar, tampoco suele valorarse un dato capital: que, a fines de 1623, cuando apenas volvía a España, entró al servicio del conde de Olivares —más conocido por su ulterior título de conde-duque— como informante y asesor en materias transatlánticas.[4] Felipe IV recién había subido al trono en marzo de 1621, y al punto Olivares se afirmó como su valido. Entre otros cargos fue canciller mayor de las Indias, cuyas riquezas interesaban de modo singular a la Corona.[5] Así pues, tanto las oscuras actividades indianas del fraile, como su cercanía con el conde, el Consejo de Indias y sus archivos, hacen del *Compendio y descripción* una obra más bien híbrida porque en ella se mezclan recuerdos y experiencias personales, noticias de terceros, intereses políticos y económicos, así como posibles relatos fantasiosos. De ahí que resulte impropio reducirlo a crónica o a diario de viaje. Por lo demás, ni siquiera su título apunta en ese sentido.

Es de notar también un hecho sorprendente. Se desconoce todo documento relativo al carmelita anterior a 1623, cuando, recién llegado de América, publicó los dos únicos libros editados

[4] Claudio Sánchez Albornoz habría sido el primero en destacar la importancia del vínculo entre el valido y el fraile: "Tratos y contratos en Indias. Vázquez de Espinosa y su guía para pecadores", *Revista de Historia de América*, n. 86, 1978, p. 61-86.

[5] Sigue siendo indispensable John H. Elliott, *El conde-duque de Olivares. El político en una era de decadencia*, Barcelona, Grijalbo Mondadori, 1998; sobre las relaciones del conde-duque con Indias, véanse en especial p. 188-190, 568-571 y 728.

en vida. A la vez, el olvido de su figura es casi total después de 1630, al quedar inconclusa la impresión de su gran obra. Apenas lo nombraron los bibliógrafos León Pinelo y Nicolás Antonio, ambos del siglo XVII, o los diccionarios de autores carmelitas. Es decir, fuera de ese escaso septenio, hay un silencio generalizado. Por otra parte, la práctica totalidad de lo que conocemos —o creemos saber— sobre el fraile procede de su pluma: tratados, cartas, memoriales… Es más, en las contadas referencias a él por parte de las autoridades —o en las *Bibliotecas* de su orden— predominan las noticias de esos años, y muchas responden a misivas de Vázquez.[6] Por lo mismo, todo intento de penetrar en su vida o valorar la fiabilidad de sus escritos depende en lo fundamental de su propio testimonio, a veces muy dudoso. Y quien busque información factual en su obra debe andar con recelo y acudir a fuentes paralelas, en lo posible. En cambio, si se pone entre paréntesis la cuestión de la veracidad de su pluma, surge algo indudable: en su obra, Vázquez elaboró un discurso bastante integrado y coherente acerca de las Indias, y es su visión del Nuevo Mundo la que importa rescatar. En el presente trabajo se busca, en particular, dar cuenta de un tema, quizás no el de mayor interés para Vázquez, pero constante en toda su obra: la presencia de la Iglesia y su papel a lo largo y ancho de tan vastos territorios.

Pero antes de explorar sus puntos de vista en materias eclesiásticas, resulta indispensable dar cuenta de los problemas que suscita su obra, impresa e inédita. A continuación se esbozará la escurridiza vida del autor, llena de cabos oscuros y dudosos, y se tratará del proceso que llevó a la creación del *Compendio y descripción.* En otro apartado se presentan la estructura del *Compendio*, en lo general, y sus grandes subdivisiones; se destaca la notable afición del autor por las estadísticas, no sólo en materia eclesiástica. Planteado ese marco general, se analizan sus opiniones en torno al estado de la Iglesia en los distintos lugares, los hubiese visitado o no. En particular se subrayan dos aspectos conexos:

[6] Joachim Smet, "Some Unpublished Documents Concerning Fray Antonio Vázquez de Espinosa", *Carmelus*, v. 1, n. 1, 1954, p. 151-158. Laurentius van den Eerenbeemt, "Documenta Missiones Ordinis Carmelitarum in America Spectantia", *Analecta Ordinis Carmelitarum*, n. 7, 1930-1931, p. 78-94.

en primer lugar, la religión cristiana, fruto de la conquista, es considerada un instrumento clave para consolidar el dominio español sobre los naturales; en segundo, el fraile ostenta, aquí y allá, la riqueza y el boato de los principales templos, las grandes cofradías y las aparatosas ceremonias, dentro y fuera de los recintos eclesiásticos. Es cierto que menciona las hermandades de indios, negros y esclavos, pero su interés suele centrarse en las manifestaciones religiosas de los españoles. Por lo demás, en todo momento destaca que la Iglesia, con todo y sus riquezas, se supedita a la corona.

Desenredar la trama editorial

Debido a la escasez de referencias alternativas, Antonio Vázquez de Espinosa fue, durante siglos, poco más que las sucintas menciones elogiosas de dos bibliógrafos del siglo XVII, Antonio León Pinelo y Nicolás Antonio, quienes se limitaron, o casi, a enunciar los escritos del fraile. Ahora bien, la rareza de los ejemplares, todavía en la actualidad, más las imprecisas noticias de los eruditos generaron confusión. Conviene enlistarlos con claridad.

Su primera publicación, *Tratado verdadero del viage de navegación deste año de seiscientos y veinte y dos*, fue impresa por Juan Regné, en Málaga, a principios de 1623, si bien las licencias se emitieron en diciembre de 1622, al mes escaso de su desembarco en la península.[7] León Pinelo abrevió el título y omitió la ciudad.[8] Nicolás Antonio debió ver un ejemplar, pues describió mejor la portada, con el lugar y el impresor.[9] En adelante, se lo citó sólo de segunda mano. A fines del siglo pasado, Balbino Velasco descubrió

[7] Málaga, Juan Regné, 1623. Velasco Bayón lo editó a partir de un ejemplar hallado en el archivo de la orden en Roma. Véase de este autor el artículo ya citado, "La vida en altamar…"; la siguiente edición es referida en la nota 11.

[8] Antonio de León Pinelo, en *Epítome de la biblioteca oriental y occidental, náutica y geográfica*, Madrid, J. González, 1629, lo intitula sólo: "*Viaje de la flota del año 1622*. Impr. 1623.8" (p. 100).

[9] Nicolás Antonio, *Bibliotheca hispana*, Roma, Nicolò Angelo Tinassi, 1672, p. 129.

un ejemplar en Roma, que publicó en 1976.[10] La obra se reeditó mejor en 2007, con rica introducción de Sara Lehman, quien utilizó un ejemplar de la Public Library de Nueva York. Si bien citó en la bibliografía la edición de Velasco, se le escapó el ejemplar de Roma.[11]

El mismo 1623, hacia octubre, y ya en Madrid, Vázquez publicó un librito misceláneo que anuncia tres obras con un profuso título que obligó a los bibliógrafos a abreviarlo: [1] *Confessionario general, luz y guia del cielo, con advertencias por donde se ha de confessar el Christiano, y explicaciō de los pecados de comission y omission, ocultos y agenos, partes del pecado, sus causas morales, y circūstancias,* [2] *con los tratos y contratos de las Indias del Pirú y Nueva España, y explicacion de Sacramentos y excomuniones:* [3] *con un sumario de las Indulgencias de nuestra señora del Carmen*. El trío salió hacia octubre, si se atiende a las fechas de las licencias.[12] León Pinelo lo citó dos veces, muy abreviado, sin ciudad ni editor, con la data errónea de 1624.[13] En 1672, Nicolás Antonio describió mejor la portada, pero marcó un punto y aparte para diferenciar cada pieza. Al fin de la tercera, consignó la data correcta: Madrid, Juan González, 1623.[14] En adelante, quedaron claros los datos del *Sumario*, última parte del conjunto, pero, en cuanto a las otras dos, se dudó si se trataba de obras distintas —quizás manuscritas o citadas sin pie de imprenta— o de porciones de un mismo impreso. Sólo en la segunda edición de la

[10] Editado en 1976 a partir de un ejemplar descubierto en el archivo romano de la orden. Véase Velasco, "La vida en altamar…".

[11] Lehman intituló a su obra, *Edición crítica del Tratado verdadero del viaje de navegación (1622) de Fray Antonio Vázquez de Espinosa*, Boston, Boston University, 2004, 384 p. Menciona tres ejemplares: Providence, Londres, y París; pero omite el de Roma, publicado por Velasco.

[12] En la red circula un facsímil de la obra, procedente de la Biblioteca Nazionale di Napoli. La segunda parte, que la portada anuncia como opúsculo, es sólo una vasta exposición del séptimo mandamiento.

[13] *"Confessionario general con tratos y contratos de las Indias*. Imp. 1624.8". Pinelo, *Epitome…*, p. 116. Poco después, en su *Question moral, si el chocolate quebranta el ayuno eclesiastico*, Madrid, Vda. De Juan González, 1636, lo llama: *"Confessionario general, luz i guía del cielo, & c., con los tratos i contratos de las Indias del Perù y Nueva España, & c."*, sin datos tipográficos (p. 90v).

[14] Antonio, *Bibliotheca hispana*, p. 129.

Bibliotheca hispana (1783) se agregó la aclaración de que las tres partes pertenecían al mismo volumen.[15]

No siempre se tomó nota de esa precisión y, como se desconocen ejemplares de cualquier impreso de Vázquez en bibliotecas de Hispanoamérica,[16] los pocos que lo citaban seguían a Pinelo o a Antonio, salvando los equívocos a su buen entender. Al tratar de obras nunca vistas, hinchaban la cifra de improbables ediciones o atribuían datos tipográficos falsos o dudosos. Ni siquiera el erudito José Toribio Medina, en sus vastísimos viajes en pos de libros y documentos sobre las Indias y sus autores, logró ver esas obras, y debió referirlas como mejor pudo.[17] La Biblioteca Nacional de Nápoles ha subido a la red el facsímil de su ejemplar del *Confessionario*; se sabe de otro en la Public Library de Nueva York.

Como señalé, durante siglos se esfumó el rastro de su obra central, cuya impresión quedó trunca. Su coetáneo y amigo, León Pinelo, la mencionó sólo como *Descripción de las Indias*. Nicolás Antonio, en 1672, tomó prestada la referencia, y el escueto título se mantuvo hasta el siglo XX.[18] Hoy se sabe que el texto original constaba de 306 fojas y que, en noviembre de 1629, el rey dio a Vázquez un privilegio para imprimirlo en las Indias,[19] muestra adicional de que aún planeaba regresar. En 1929, Charles Upson Clark descubrió el códice en la Biblioteca Vaticana. El nuncio

[15] Nicolás Antonio, *Bibliotheca hispana nova*, Madrid, Joaquín de Ibarra, 1783, v. I, p. 166.

[16] Esa desaparición de los ejemplares pudo deberse, en parte, a la censura. Véase más adelante la nota 61.

[17] José Toribio Medina, *Biblioteca hispanoamericana (1493-1810)*, Santiago de Chile, Impreso y grabado en casa del autor, 1897-1907, 7 v., v. 2, § 755 y 756, donde omite el *Confessionario* y los *Tratos y contratos*, que supondría manuscritos, y adopta el error común de citar el *Sumario de las indulgencias* como impreso autónomo.

[18] En el *Epitome*, publicado en vida de Vázquez, lo llama *Descripción de las Indias*, y agrega que el autor "trata de imprimirla", p. 186. Vuelve a citarlo en la *Question moral* con el mismo título (f. 91v). Antonio, en su *Bibliotheca hispana* (1672), se limitó a latinizar a Pinelo: *Indiae descriptionem*, p. 129.

[19] Medina publica una cédula por la que el rey concede a Vázquez una licencia por diez años para imprimir su *Descripción y compendio* "en las dichas mis Indias Occidentales", Madrid, 12 noviembre de 1619, Archivo General de Indias [en adelante AGI], *Sevilla*, 139-2-1, l. IV, fol. 264. Medina, *Biblioteca hispanoamericana*…, v. VI, p. 548-549.

Francesco Barberini lo habría llevado a Roma, de Madrid, en 1726. Hoy se lo cita como *Barberini Lat. 3584*. Clark tardó en identificar al autor, ausente del texto; en 1942 editó una versión inglesa, con estudio preliminar y, por fin, en 1948, el original castellano.[20] Poco antes, el jesuita peruano Rubén Vargas Ugarte describió el singular libro. Consta de 329 fojas, en folio; las primeras 40 están impresas a doble columna; luego hay 79 manuscritas, seguidas por otras 16 impresas, más 196 de mano.[21] Esto implica que, conforme la estampa avanzaba, se iban descartando las fojas a mano. Y como el fraile seguía en Madrid, donde murió según un presunto testigo, en enero de 1630,[22] cabe concluir que esos folios, con todo y privilegio para Indias, se estamparon en la corte, y alguien salvó la obra al encuadernar juntas las partes impresa y manuscrita.

Tan pronto como fue impreso, el *Compendio y descripción* suscitó gran interés. El mismo año, Miguel Muñoz editó una serie de relaciones sobre las Indias, de Vázquez, leídas en el Consejo de Indias en 1627. Destaca la *Relación de todas las Audiencias, Arçobispados y Obispados que ay en las Indias*, sobre la que se volverá más adelante. Además, dos cartas de relaciones de méritos, del mismo año o el anterior, un tanto inverosímiles.[23] A la

[20] Citado en la nota 1. Poco antes, Clark autorizó al padre Mariano Cuevas a editar la porción correspondiente a México, en *Descripción de la Nueva España en el siglo XVII por el padre fray Antonio Vázquez de Espinosa y otros documentos del siglo XVII*, México, Patria, 1944. Otros países hicieron lo propio.

[21] Rubén Vargas Ugarte, *Manuscritos peruanos en las bibliotecas del extranjero*, Lima, Talleres Tipográficos de la Empresa Periodística La Prensa, 1935. Describe el códice en el § 126, p. 109-115. Agradezco a la colega y amiga, doctora Elizabeth Hernández, la copia del pasaje.

[22] El carmelita Agostino Biscaretti (m. 1639) lo habría afirmado en una obra manuscrita, *Palmites vineae*. Véase la confusa nota 7 de Smet, "Some Unpublished Documents…", p. 153-154.

[23] Muñoz, "La 'Relación' de las Indias…", vio esos papeles en un archivo privado; pertenecieron a don Luis Paredes de Tapia, consejero de Indias de 1626 a 1633. Las dos relaciones de méritos, una extensa y otra abreviada, en p. 887-889. Poco después, Antonio Rodríguez Moñino inventarió todo el fondo de Paredes en el *Catálogo de memoriales presentados al Real Consejo de Indias*, Madrid, Maestre, 1953; en las p. 244-287 describe las diez piezas relacionadas con Vázquez, § 384-393; en el § 384 edita íntegro el memorial breve del fraile; aquí se citan ambos a partir de Muñoz.

vez, escritores de su orden aportaron noticias varias, tomadas de sus registros internos.[24] Aparecieron otros memoriales y, como se dijo, también ejemplares de sus dos títulos impresos en vida, casi tan evasivos como el propio *Compendio*. Esa suma de informaciones permite reconstruir en parte, y replantear, la vida y los pasos que lo llevaron a elaborar su obra magna.

Sin embargo, conforme la información crece, el esquivo carmelita se vuelve más problemático. Resueltas las dificultades para acceder a sus escritos, ellos suscitan nuevas y más arduas dudas. Estudiosos como Velasco Bayón tienden a tomar a pie juntillas los dichos de Vázquez sobre su persona u otros temas, sin advertir que a veces se contradice, corrige o afirma cosas de dudosa veracidad. Otros se desilusionan al constatar que no vio todo lo que describe.

De fraile errante a consejero político

Si bien el rescate de la obra del carmelita disipa dudas, la escasez de noticias externas complica otras, como la fecha y el lugar de su nacimiento o lo relativo a su formación y actividades antes de viajar. En cuanto a su origen, en 1672, Nicolás Antonio lo hizo jerezano. En la segunda edición de su obra (1783) el dato fue corregido por Castilleja de la Cuesta. Con todo, en el siglo XIX, un amante de las glorias patrias, en su repertorio de *Hombres ilustres de Jerez de la Frontera*, sin aportar evidencias, insistió en hacer al fraile nativo de esa ciudad,[25] error que cundió. Hoy sabemos, por el propio Vázquez, que nació en Castilleja, villa andaluza próxima a Sevilla, que a la sazón pertenecía al conde de Olivares, lo que resultó decisivo para la fortuna del autor. A ello obedece sin duda que, al mencionar a Hernán Cortés, Vázquez apuntara que murió en dicha villa.[26]

[24] Véase arriba la nota 6.

[25] Diego Ignacio Parada y Barreto, *Hombres ilustres de la ciudad de Jerez de la Frontera*, Jerez, Guadalete, 1878, p. 450-451.

[26] Puntualiza, además, que Castilleja es "villa del excelentíssimo señor Duque de Olivares", § 437.

En cuanto a la fecha de nacimiento, faltan elementos para fijarla; los archivos parroquiales empezaron muy tarde en su lugar natal. Viajó a Indias ya en calidad de fraile y presbítero. Según los cánones, la edad mínima para ordenarse eran los 25 años. Si se estima —como veremos— que partió hacia 1611 o 1612, debió de haber nacido alrededor de 1587 o antes. ¿Qué tiempo medió entre su primera misa y el inicio de la aventura? Tal vez no demasiado: apenas había retornado a Sevilla, en 1622, cuando ya planeaba otro viaje. Como los biógrafos conjeturan, de haber vuelto viejo y gastado, difícilmente habría tenido ánimo para surcar de nuevo el mar; peor aún, después de casi ahogarse al regreso y a sabiendas de los difíciles y riesgosos caminos por tan agrestes territorios. Una década de errancia, entre obstáculos naturales y peligros de todo tipo para la salud y la vida, es empresa de jóvenes antes que de ancianos. De haber nacido en 1570, como se sugiere, habría vuelto de 52 años, una edad entonces respetable; más aún, en 1629 —de admitirse esa fecha— habría tenido casi 60 años cuando seguía empeñado en regresar. Ese año el rey le dio un privilegio de un decenio para imprimir el *Compendio*, pero el autor había pedido veinte años.[27] Es obvio que no se sentía al pie de la muerte. A falta de otros datos, puede recorrerse la hipotética fecha a 1580 o poco después.

De los suyos habló poco y sólo para pedir mercedes. El silencio sobre su calidad social fue completo, pero a ningún pariente aplicó el "don" ni él se lo adjudicó. Nombró a dos hermanos, Joan y Francisco, y agregó que "tiene hermanas y sobrinos que remediar".[28] Los varones sirvieron 46 años en "la Armada Real y en la Carrera de Indias". De ser verdad, se habrían enrolado —tal vez de quince años, o poco más— hacia 1580, la fecha estimada de nacimiento del futuro fraile, quien afirmó que cayeron en combate en 1626. Los dos hermanos entraron juntos a la armada, sobrevivieron en servicio durante 46 años y murieron el mismo día, en la misma batalla, defendiendo la plaza de Santo

[27] Véase arriba la nota 19. La cédula, de noviembre de 1629. Él moriría el siguiente enero.

[28] Muñoz, "La 'Relación' de las Indias…", carta leída en Consejo el 24 de febrero de 1627, p. 890.

Domingo contra dos naos holandesas. Por entonces, las Antillas estaban infestadas de corsarios, pero en 1626 no atacaron Santo Domingo.[29] Además, aseguró nuestro autor, en la acción sus hermanos lucharon "contra un galeón de turcos". En otro memorial puntualizó que se trató de "la Capitana de Argel, y la echaron a pique".[30] El tema vuelve en el *Compendio y descripción*, donde omite que los heroicos hermanos Vázquez también lo eran suyos, y sólo apunta que sirvieron "muchos" años. En cambio, precisa que los turcos ahogados fueron 280 (§ 111-112). No explica de qué modo esa nave islámica superó la vigilancia española para cruzar el estrecho de Gibraltar hacia el Atlántico, ni cómo o con qué fin navegó sola, sin topar resistencia, hasta perderse en Santo Domingo. Un argumento subyace en el singular relato: el mérito de sus presuntos hermanos se acrecentaba si, a más de luchar por el rey, se batieron contra el infiel: ellos "murieron como valerosos soldados en servicio de su Magestad y defensa de la fe".[31] Si su familia hubiese tenido gran lustre o poder, lo habría pregonado.

De sus años previos al viaje poco se sabe: ingresó a la orden carmelita calzada, por tanto, ajena a la reforma teresiana. Debió profesar en el convento de Sevilla, de la provincia bética, al que aún pertenecía al regresar. De hecho, era el convento más próximo a Castilleja, y ahí fue recibido al regreso, como confirman el *Tratado verdadero* y sus cartas a Roma, a partir de 1623. ¿Al marchar

[29] Frank Moya Pons dice que, a principios del siglo XVII, las Antillas estaban infestadas de corsarios franceses y holandeses, y que los españoles fortificaban frenéticamente los principales puertos. No hubo un ataque directo a Santo Domingo hasta 1655, y fue por parte de los ingleses. De tener alguna veracidad, el relato de Vázquez se basaría en una escaramuza ocasional entre tres o cuatro naves por cada bando. Frank Moya Pons, *Manual de historia dominicana*, Santo Domingo, Caribbean Publishers, 2008, p. 65-86. En cuanto a los presuntos turcos, ningún autor consultado los menciona.

[30] Muñoz, "La 'Relación' de las Indias…", p. 889.

[31] Muñoz, "La 'Relación' de las Indias…", p. 888. Para que sus hermanos sirvieran casi medio siglo en la armada, ingresarían por 1580, habiendo nacido por fuerza en los años sesenta o antes. Ello complica más la fijación del nacimiento de Antonio. De haber sido mayor, en 1627 sería ya un anciano valetudinario. Si menor, ¿qué edad separaba a los capitanes de Antonio y sus hermanas? Esto si se admite la veracidad de su singular relato.

solo a Indias tenía licencia de su orden? ¿Se reincorporó sin problema al convento, habiendo desaparecido por una década o más? Los dineros que admitió traer consigo, ¿le facilitaron un terso retorno a la vida en comunidad, así como la inmediata anuencia de las autoridades romanas a todas sus peticiones?

Otro asunto problemático es su supuesta docencia teológica de seis años, sin que los estudiosos atinen a precisar el lugar ni la fecha. En realidad, la afirmación se basa no en una carta oficial de algún convento o universidad, sino en la respuesta del general carmelita a una misiva —perdida— de Vázquez. En 1624, el superior se limitó a glosar al fraile viajero, quien declaró haber pasado trece años en Indias, dado a la conversión de los infieles, y que durante seis de ellos impartió teología.[32] Pero como nada dice al respecto en el *Compendio y descripción* ni en cualquier otro papel conocido, cabe dudar de la veracidad de su declaración. El motivo de la carta al superior era pedir licencia para recibir una borla doctoral en cualquier universidad pública. Ahora bien, el grado máximo en teología implicaba —especialmente en las órdenes religiosas— haberla enseñado durante cierto lapso.[33] Vázquez aseguró que la leyó durante un sexenio (en Indias); al afirmar que había realizado la indispensable docencia teológica, justificaba su petición. De inmediato el general lo autorizó, sin otra probanza que su palabra.

¿Con qué fin pidió esa gracia? El Concilio de Trento, publicado en 1564, decretó que todo aspirante a obispo o a un asiento en cabildo catedralicio debía ser licenciado o doctor en teología

[32] El general responde a Vázquez, en carta fechada el 11 de marzo de 1624, que por su carta "intellexerimus te per annos tredecim Occidentalibus Indias perlustrasse, et predicationes plurimos gentilium ad Jesu Cristi fidem convertisse, sex annos theologiam legisse, et multa alia…". Smet, "Some Unpublished…", p. 154-155.

[33] Los dominicos, por ejemplo, confirmaron en su capítulo general de 1553, en Roma, que ningún fraile se promoviera a bachiller sin haber leído artes por cuatro años, y que para el magisterio teológico debía haber leído al menos cuatro años los Sentenciarios y defendido públicamente conclusiones teológicas. *Acta capitulorum generalium ordinis praedicatorum*, v. IV (1501-1553), Roma-Stuttgart, 1901, p. 349. Disponible en https://archive.org/details/actacapitulorumg04domi/page/n8?.

o cánones por una universidad pública.[34] En caso de doctorarse, Vázquez se habilitaba para una mitra en Indias o una canonjía, beneficios que no alcanzó, tal vez por su inesperada muerte. Resulta sintomático que Claudio Sánchez Albornoz, al analizar las ideas económicas del carmelita, advierta en su obra cierto desarreglo expositivo y argumental, a diferencia de su coetáneo, fray Tomás de Mercado.[35] De haber enseñado teología, cabe agregar, habría adquirido destreza para desplegar su discurso como un profesional. De hecho, en sus cartas a Roma, si bien los superiores le escriben en latín, él emplea sólo el castellano: ¿indicio de un deficiente dominio de la lengua del Lacio?

Parece indudable que se doctoró, pues, al menos desde 1627, se intituló maestro. Además, el grado le permitía acceder a calificador del Santo Oficio, cargo que también ostentó desde entonces. Es difícil que se borlara en la vecina Alcalá o en Santa María de Sevilla o Salamanca, más estrictas con las probanzas. En cambio, quizás un día su nombre aparezca entre los graduados en Ávila, Sigüenza o Toledo, universidades que facilitaban borlas a indianos pudientes.[36] Y a no pocos peninsulares, como lo prueba, por esos mismos años, otro protegido de Olivares, el bachiller Juan de Palafox, fiscal de Indias. Viajó a Sigüenza, y le bastó un día, el 2 de marzo de 1633, para volver licenciado y doctor en cánones.[37]

La cronología de su estancia en Indias —punto clave para definir el carácter de su obra— genera graves problemas. En los memoriales de 1627, taxativamente declaró que estuvo catorce

[34] *El sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento*, ed. bilingüe, trad. de Ignacio López de Ayala, Madrid, Imprenta Real, 1785, sesión 23, "Decretum de reformatione", cap. 5-15, p. 341-353, correspondiente a los requisitos morales y académicos para acceder a las distintas órdenes y dignidades; y para poder confesar.

[35] Sánchez Albornoz, "Tratos y contratos…", p. 70. Mercado, por cierto, enseñó lógica y teología.

[36] José Ma. Herráez Hernández, en "Apuntes sobre los graduados indianos por la universidad abulense en el siglo XVII", *Cuadernos Abulenses*, n. 18, 1992, p. 151-165, documenta que 69 indianos obtuvieron 169 grados en el lapso. Entre los mexicanos, destaca J. I. Castorena y Ursúa (1698).

[37] Águeda María Rodríguez Cruz, "Don Juan de Palafox y Mendoza, escolar salmantino", *Revista de Estudios Americanistas*, v. 3, n. 4, 1960, p. 1-15.

años en América,[38] lo que se sigue admitiendo. Pero no siempre dijo lo mismo. En 1623, a meses de su retorno, declaró a las autoridades romanas de su orden "che ha speso dieci anni nella nuova America".[39] Es decir habría partido en 1612. Por agosto del mismo 1623, en su "Prólogo" al *Confessionario general*, declaró: "Estando en España avrá treze años, tuve desseos de ayudar con mi pobre talento a las almas […] y assí salí della". En cambio, en carta al nuevo prior general de la orden, contestada en marzo de 1624, la estancia se había dilatado a trece años (*per annos tredecim*), seis de los cuales aseguró haberlos dedicado a leer teología.[40] Al optar por los catorce años, los biógrafos datan su viaje a América en 1608, ignorando otros dichos del propio Vázquez. ¿A cuál creer?

Los dos primeros testimonios, recién vuelto a España, parecen conciliables. Si consta que tornó de Indias en 1622, y admitimos una permanencia de *dieci anni*, por fuerza llegó en 1612 o, máximo, en 1611. Según su testimonio de agosto o septiembre de 1623, Vázquez se hallaba en la península por 1610, cuando quiso viajar a Indias. Supuesto que lo hiciera de inmediato, llegaría a Nueva España, su probable primer destino,[41] ese mismo año o el siguiente. En su *Compendio* escribió que, estando en México en 1612, "por vista de ojos" comprobó que una losa (de tezontle) flotaba en el agua (§ 434). Su dicho avala los indicios citados. Al desembarcar en Veracruz, pasaría a Xalapa, Tlaxcala y Puebla, sitios que describió, hasta la capital. Su periplo debió empezar, pues, entre 1611 y 1612, no antes. Por lo demás, ningún indicio externo, ni las ocasionales fechas apuntadas por Vázquez, revelan su presencia en Indias antes de 1612. Por tanto, sus declaraciones sobre una estancia a trece o catorce años habrían tenido

[38] Muñoz, "La 'Relación' de las Indias…", p. 887 y 889.

[39] Smet, "Some Unpublished…", p. 154. No se conserva la carta, escrita por Vázquez desde Sevilla, sólo el resumen en italiano por el notario de fray Sebastián Fontanus, general de la orden. Vázquez salió en definitiva de Sevilla a Madrid hacia julio de 1623, como revelan las licencias del *Confessionario*.

[40] Véase arriba la nota 32.

[41] En el citado prólogo afirma: "y con el favor de Dios aporté a las Indias de Nueva España, Honduras y Pirú". La declaración, reiterada en otros lugares, parece insinuar un itinerario.

el fin de encarecer su solvencia en temas indianos, y puede concluirse que viajó una década larga, de 1612 a 1622.

Los estudiosos concuerdan en que, si bien es un misterio por qué y cómo viajó a Indias, resulta igual o mayor el que rodea el retorno. Su nombre no aparece en los registros de pasajeros que salían legalmente. Es indudable, además, que, desde antes de su periplo, los frailes solos tenían prohibido cruzar el Atlántico —aunque algunos viajaban de modo ilegal—; y más aún, los "calzados", como Vázquez. Además, para oficiar misa, predicar y confesar en cada diócesis, requerían licencia del respectivo obispo. ¿Él la obtenía cada vez que pasaba de una jurisdicción a otra? Y si bien la autoridad secular estaba obligada a detener y volver a España a los frailes sin convento, Vázquez sugirió que se movió sin problemas y trató con gentes de diverso rango. Resulta, pues, difícil entender cómo logró vagar una década por los vastos dominios españoles, al parecer por su cuenta, sin misión oficial y sin papeles que legalizaran sus actividades en lo temporal y eclesiástico. Es más, ya en Madrid, osó pedir a Roma que se pusiera remedio a la presencia en América de "muchos religiosos sin prelado, ni que los gobierne; y algunos fugitivos".[42]

Escribió en el citado "Prólogo" de 1623 a su *Confessionario*: "tuve desseos de ayudar con mi pobre talento a las almas […] y assí salí della [España], tomando otros motivos y atropellando muchas dificultades y peligros".[43] Su difusa justificación, de franco tinte caritativo y catequético, no siempre se aviene con planes tan pacíficos. Narró que en 1615 se asoció, como capellán mayor, con 200 soldados en una *entrada* de conquista para someter a los tabalosos, cerca de Cajamarca. La empresa fracasó y, agrega, "todos quedamos pobres", pues él aportó "más de 4 000 pesos en ornamentos y lo demás necesario para el culto divino, y en llevar dos soldados con armas y cavallos a su costa, y en vastimentos y

[42] Carta al cardenal Millini, Madrid, 15 de agosto de 1624, en Smet, "Some Unpublished…", p. 155.

[43] Vázquez, "Prólogo al Christiano y pío lector", en *Confessionario*, cuadernillo inicial, sin foliar; las licencias de su convento sevillano son de julio de 1623; las de estampa, en Madrid, de agosto a septiembre de 1623.

municiones".[44] ¿Cuánto de esos dineros se invirtió en ornamentos y cuánto en municiones? ¿De dónde los obtuvo y cómo un fraile solitario disponía de ellos? ¿Viajaba como tratante y, quizás, como soldado? Los dos caballeros armados, ¿lo escoltaron entonces o siempre? En sus cartas de méritos declaró haber tomado parte en "muchas" entradas, algo prohibido a los clérigos por los concilios limeños y mexicanos.[45] Es decir, incluso si actuaba sólo como capellán, sus mismos escritos apuntan a que no era un pacífico ni desinteresado ni inerme evangelizador.

Dado que el *Compendio y descripción* trata de las once audiencias vigentes en el Caribe, el continente y Filipinas, surge la pregunta de cuántas visitó y cuáles describió a partir de otras relaciones. Más de una vez afirmó haber "andado, visto y considerado" lo más "de Nueva-España, Honduras y Nicaragua y todo el Reino del Pirú".[46] Esa reiteración sugiere, *grosso modo*, un itinerario que excluye a vastos territorios. Contra lo que suele creerse —y conviene insistir— la obra de Vázquez no se reduce a una memoria de viaje, más o menos veraz. Pretendió ofrecer una "descripción" de "las Indias Occidentales" en su conjunto, con "brevedad y claridad".[47] De ahí que parta su obra en dos grandes bloques, a tono con la gran división administrativa introducida por la Corona en 1602, que creó dos secretarías, la de Nueva España y la de Lima, y describa cada sitio con base en sus audiencias. Su experiencia indiana en lo general y su estilo vivaz y dicharachero le permiten simular que siempre habla como testigo. De ahí la gran virtud y —se dice— la debilidad de la obra.

[44] Muñoz, "La 'Relación' de las Indias…", p. 887. La fallida empresa es referida en el § 1191.

[45] *Concilios limenses (1551-1772)*, Rubén Vargas Ugarte (ed.), Lima, Tipografía Peruana, 1951-1954, 2 v.; Concilio III, versión española, v. I, cap. 7, p. 325-326; y el tercer concilio provincial mexicano (1585), lib. quinto, tít. VIII, § 1, en *Concilios provinciales mexicanos. Época colonial*, María del Pilar Martínez López-Cano (coord.), México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2004, edición en CD-ROM (Instrumentos de Consulta 4).

[46] § 43; con palabras muy parecidas, § 48.

[47] Véanse § 7 y 11, entre otros.

Quienes buscan en ella una bitácora se defraudan al constatar las muchas informaciones que proceden de otras fuentes.

Con todo, es posible seguir su itinerario,[48] al menos *grosso modo*, al leer la obra con atención, cruzándola, en lo posible, con otras fuentes. Cabe recordar que, según la ruta de la Carrera de Indias, la flota de Nueva España viajaba de Sanlúcar a Veracruz, pasando por Canarias y La Habana, con otras escalas para repostar. No paraba, pues, en La Española ni en Puerto Rico, por lo que Vázquez sólo vería La Habana y unas cuantas Antillas menores, de camino. Hubiera tenido que desviarse en una de las naves que se apartaban de la flota antes de La Habana, con el consiguiente alejamiento de Veracruz. Es, pues, difícil que las visitara en otro momento, y lo habría manifestado. Por tanto, su descripción de la vasta audiencia de Santo Domingo se basó en informes de terceros, y sus noticias sobre la ciudad capital, sobre Puerto Rico, Caracas, la costa de la actual Venezuela y la Florida, no derivan de "vista de ojos". De La Habana seguiría a Veracruz, a donde llegó en 1611 o quizás en 1612, año en que, afirmó, estuvo en la ciudad de México. Dijo en un memorial que visitó más de 20 minerales novohispanos, de Taxco a Zacatecas, y al norte;[49] pero su desdibujada relación de ellos, y en general de la minera audiencia de Nueva Galicia, permite dudar de un circuito tan exhaustivo. Ante todo, por el poco tiempo pasado en Nueva España. También parece difícil que llegara a Yucatán y Chiapas, casi inaccesibles por tierra; en cambio, visitó Guatemala, al menos de regreso, en 1621. En contraste, su relación de Filipinas es tan puntual y gráfica que se diría hecha de vista, pero él mismo admite que no estuvo allá.[50] Varios indicios sugieren que su paso por territorios novohispanos concluyó en definitiva en 1613.

En efecto, habló de su paso por León de Nicaragua en 1613, de donde fue a Quito. En los nueve años siguientes, hasta volver, recorrió la América del Sur, lo que se refleja en el desigual espacio

[48] Aquí se siguen varios indicios cronológicos detectados por Clark en su "Prólogo", p. VII-VIII.

[49] Velasco, "Un memorial…", p. 717.

[50] Declara Vázquez: "No e estado en esas islas". Muñoz, "La 'Relación' de las Indias…", p. 852.

dedicado a uno y otro hemisferio en su *Compendio y descripción*. En la edición de 1948, trata de la Secretaría de Nueva España en 245 páginas, mientras que dedica 453 a la limeña. El fraile errante, quizás por su dudosa situación jurídica, se hallaría más cómodo en los vastos y menos poblados territorios meridionales; los novohispanos, en cambio, estaban mejor consolidados en lo social y administrativo. En 1614 visitó unas minas de Ecuador. En 1615 enfermó y se curó en los baños termales de Cajamarca. Repuesto, participó en la fallida expedición de conquista y conversión de los tabalosos. En 1616 recorrió Huánuco y Chavín, cerca de Huailas, y las minas de Huancavelica. Declaró que en 1617 estuvo en Chincha, Pisco, en el volcán de Ubinas, en Aucará… En 1618 pasó por Arequipa, predicó a los indios y reparó iglesias abandonadas en los alrededores de Arica. En fecha difícil de fijar, visitó las minas de Potosí, cuya descripción es quizás la más vívida y puntual de la obra.[51] Aseguró que, en Chile, sin decir cuándo ni por cuánto tiempo, "gasté lo mejor de mi vida" (§ 1953). Y con todo, se ha dudado que lo visitara…[52] ¿Llegó al Nuevo Reino?, ¿a Cartagena de Indias, descrita con tanto entusiasmo? En todo caso, dijo haber visto también el Tucumán, Paraguay, Buenos Aires. En uno de sus papeles para el Consejo, atestigua que la última ciudad y su puerto sí existen, pues él estuvo ahí…[53]

Antes de retornar, en 1621 vio el volcán de Fuego en Guatemala, y en junio de 1622 se embarcó en Honduras para alcanzar la flota en La Habana. El viaje fue tan accidentado que demoró cinco meses, bajo repetidas tempestades. La aciaga experiencia

[51] § 1647-1667. No se descarta la posibilidad de que se hubiera basado en terceros. En todo caso, el dramático cuadro que plasma es fruto de su pluma. De hecho, a continuación, se refiere a una desgracia ocurrida en 1626, que el autor basa "en una relación que se embió de allá", § 1668.

[52] Sergio Villalobos, "La obra de Vázquez de Espinosa", en *Descripción del Reino de Chile*, Santiago, Instituto Blas Cañas, 1986, p. 7-31; en especial, p. 22, 27. Tomado de María N. Marsilli y Priscila Cisternas, "Los senderos de la idolatría: el viaje de Vázquez de Espinosa por los altos de Arica, 1618", *Chungará (Arica). Revista de Antropología Chilena*, v. 42, n. 2, 2010, p. 465-476; p. 468.

[53] Muñoz, "La 'Relación' de las Indias…", p. 857: "por haberla andado y visto".

le inspiró, apenas desembarcó, el *Tratado verdadero del viage de navegación*, donde, a pesar del gran protagonismo que se atribuye, revela dotes narrativas.

Otro misterio es el de si regresó por gusto u obligado. Su insistencia en volver, apenas tocó tierra española y durante los años siguientes, sugiere una salida de Indias contra su voluntad. Es posible, incluso, que tuviese intereses o ambiciones muy concretos en el alto Perú, pues en 1624 solicitó una parroquia en el corregimiento de los Carangas —"que es de las más ricas" (§ 1666)—, zona minera aledaña a Potosí.[54] No sorprende, pues, que volviera a España con dineros, aunque faltan elementos para aportar precisiones. El hecho de que en la mar le robaran sus *limosnas* para las ánimas (limosnas que logró recuperar), prueba que, como tantos clérigos, volvió con algún capital. Además, declaró haber donado tres mil reales al rey con anterioridad a diciembre de 1624, signo de su solvencia.

Con su primer libro en mano, partió a la corte a mediados de 1623 y tuvo el tino de dedicar su *Confessionario* a Olivares.[55] Varias coincidencias ayudaron al carmelita. El favorito del monarca tenía, entre otras posesiones, la villa de Castilleja de la Cuesta, donde Vázquez nació, dato que realzó en su carta. Si los frutos de un árbol pertenecen al dueño de la tierra, él, fruto de Castilleja, era propiedad del valido. Éste advertiría de inmediato el provecho por obtener de alguien recién tornado de un largo periplo indiano, sagaz, informado y ambicioso, y lo puso a su servicio, junto con León Pinelo y, tal vez, Solórzano Pereyra, a quien Vázquez alabó. Otra prueba del favor que el fraile ganó ante el conde es que lo hizo confesor de su mujer,[56] camarera de la reina.

[54] Guillermo Lohman Villena, en "Algunos datos inéditos sobre fray Antonio Vázquez de Espinosa", *Historia*, Buenos Aires, n. 7, 1957, p.101-102, glosa una real cédula al virrey peruano en recomendación del fraile, fechada el 15 de diciembre de 1624 (AGI, *Indiferente*, 485, L. 15, f. 296-304). Vázquez aspiró a curatos como "el de Carangas", o cuatro más. Entre sus méritos señalaba "un donativo de tres mil reales".

[55] Las licencias y privilegios van de julio a septiembre, todas en Madrid. La dedicatoria va sin fecha.

[56] El cardenal Barberini, legado en España, adquirió una copia, quizás parcial, de la *Relación de todas las Audiencias, Arçobispados*…, hoy en el Vaticano,

De ahí su actividad constante como asesor del Consejo en materias de guerra, finanzas o eclesiásticas. Y el que se le abrieran los archivos.

De modo paralelo, buscó promoverse en su orden o, quizá, valerse de ella para consolidar sus planes en la corte. En 1623 informó a Roma de su viaje de un decenio; a fines del año siguiente, en reconocimiento a sus trece años en Indias y seis de docencia teológica en ellas, el general de la orden le permitió doctorarse en teología "in aliqua approbata universitate"; una vez borlado, debía presentar el título ante la orden para percibir los beneficios internos. En ese mismo año, 1624, escribió al cardenal protector del Carmen para pedir merced; le dijo que se ocupaba en asuntos del arzobispado de Santa Fe. En marzo de 1625 informó que ya era vicario provincial y solicitó a la orden admitir su grado de maestro. Además, como no pretendía volver a su provincia —Sevilla—, sino regresar a Indias, pidió que se lo designase vicario general en esas tierras. Al respecto, se sabe que el Carmen calzado no tenía licencia para asentarse en el Nuevo Mundo. ¿Qué sentido tenía pedir semejante cargo? Él mismo respondió: lo facultaría para recibir "limosnas de bienhechores"; con ellas, aseguraba, ayudaría mucho a la orden. En octubre, se le autorizó a volver a las Indias, previa licencia real, y a residir, mientras tanto, en Madrid. Quedaba emancipado de su provincia bética. Por fin, en agosto de 1627, obtuvo el demandado cargo de vicario general de la orden en Indias.[57]

Hacia el Compendio y descripción

Hoy que los escritos de Vázquez de Espinosa están al alcance, el autor ha dejado de ser reducido a unas cuantas y confusas fichas bibliográficas. De su primer escrito, el *Tratado verdadero del viage de navegación*, destaca la celeridad con la cual escribió sus 80

Barb. Lat., 3605, donde el propio Vázquez se declara "Confesor de la Excma. Condesa de Olivares"; Vargas Ugarte, *Manuscritos peruanos*…, p. 115-116.

[57] Se trata de seis piezas localizadas y editadas por Smet, en "Some Unpublished…", p.154-158.

fojas. Llegó a Sanlúcar el 28 de noviembre de 1627, tras una travesía de cinco meses, y el 17 de diciembre ya tenía licencia, en Sevilla, para publicar su opúsculo, que en 23 discursos narraba sus vicisitudes entre el puerto de Trujillo y Andalucía.[58] Describía la ruta día a día; asombra su registro a través de cinco tempestades. Las olas devoraban embarcaciones enteras con sus tripulantes. En su nave, el palo mayor cayó sobre la cabeza de un marino: primero le explotaron los sesos y, luego, los ojos… Sobrevino una plaga de ratas que infestaron hasta los depósitos de agua potable; y esa agua "hedionda" se racionaba más cada día, mientras los roedores horadaban los depósitos de bastimentos y aterraban a los mismos gatos. Aseguró que, aun en los peores momentos, él iba en cubierta con una estola y una visible imagen de María, invitando a rezar a los despavoridos pasajeros y grumetes. El pío relato busca mostrar que su milagrosa intercesión salvó a la flota. O a sus restos: siete barcos, de los 23 iniciales. Y si desamparó a los otros 17 se debió al castigo por sus pecados. De ahí que atribuyera la última y tal vez más furiosa tempestad a una represalia divina por el citado robo de sus limosnas, al fin recuperadas.

Empleó con notable rigor la terminología marinera y describió el uso de los instrumentos de navegación y las batallas de los marinos por impedir el hundimiento de las barcas. Su relato de los ciclones es espectacular, pero recurrió a una limitada gama de adjetivos: la mar movida es siempre *soberbia* y *furiosa*; las olas revueltas se ven *nevadas* de espuma, etcétera. Su religiosidad también aparece muy poco elevada y sin matices: Dios y María, como deidades olímpicas —o como los vecinos del piso de arriba— seguían a la flota tramo a tramo. A cada paso, el Creador montaba en cólera; a veces repelía a los aterrados pecadores con "espada desenvainada". Cada acceso de ira divina generaba nueva borrasca; sólo la intercesora, María del Carmen, aquietaba a Dios; no lo bastante, sin duda, puesto que sólo salvó a un tercio de la castigada flota…[59] Obra ejemplarizante, la dedicó a María,

[58] Las licencias se dieron en Sevilla, ya en diciembre de 1622.

[59] Huguette y Pierre Chaunu, *Le Trafic, de 1621 à 1650*, en *Séville et l'Atlantique (1504-1650)*, 8 v., París, Armand Colin, 1956, v. 5, p. 38-43, confirmaron,

no a político alguno. En vano se busca la menor alusión a que ya entonces preparaba su *Compendio y descripción* u otra obra sobre las Indias; al parecer, aún no la concebía.

Como se dijo, el *Confessionario*, del mismo 1623, dedicado al Conde de Olivares, marcó el inicio de la fortuna del fraile; pero tampoco se advierte en él, ni en la dedicatoria, el embrión de su futura gran obra. El libro comprende, primero, un tratado sobre la penitencia, como tantos de entonces a imitación de Martín de Azpilcueta.[60] En él desarrolló, al tratar del séptimo mandamiento ("No hurtarás") una amplia advertencia y guía a los confesores sobre tratos comerciales lícitos e ilícitos usuales en las Indias. El apartado, sin constituir un opúsculo en sí mismo, era el único realmente original, y habría atraído la atención de su inminente mecenas. Por fin, como buen promotor de su orden, Vázquez cerró el tomito con un sumario de las indulgencias que ganan los devotos del Carmelo. De nueva cuenta, reluce su religiosidad, por así decir, de banquero: cuánto se invierte en procurar indulgencias, y qué réditos se ganan al redimir días o años de purgatorio. A la muerte del autor del *Sumario*, la orden lo acusó de mentir e inventar bulas e indulgencias falsas. [61]

en lo general, las vicisitudes de esa flota. Dicen lo propio autores actuales y de la época, según información enviada amablemente por Flor de María Trejo.

[60] El canonista Martín de Azpilcueta (1492-1586) editó su primer *Confesionario* en castellano en 1553, y también tuvo éxito descomunal en latín, portugués e italiano. *Martín de Azpilcueta y su época*, Rafael Pardo Fernández (ed.), Pamplona, Gobierno de Navarra, 2011. Su influencia es notable en otros manuales, como el de Vázquez, basta cotejar los respectivos índices. El influjo se advierte incluso en el *Concilio tercero provincial mexicano, Directorio del Santo Concilio Provincial Mexicano, celebrado este año de 1585*, en *Concilios provinciales mexicanos. Época colonial*, María del Pilar Martínez López-Cano (ed.), México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2004, edición en CD-ROM (Instrumentos de Consulta 4).

[61] Pronto las autoridades romanas se alzaron contra *Sumario de indulgencias*. En 1639, el general Teodoro Stracio escribió al provincial de Sevilla, manifestando su escándalo por el opúsculo en el que advirtió casi tantas mentiras y falsedades como líneas (*quasi tante bugie e falsità quanto righe*). Si caía en manos de persona de autoridad, ordenaría retirarlo, para deshonra de la orden. Y para evitar ese trance, y no engañar a los fieles con tantas indulgencias falsas y falsas promesas (*per le tante indulgenze false, et oblighi falsi de i nostri Confrati*), le mandó recoger todos los ejemplares que localizara, arrancar del volumen el

Es cierto que, en la misiva a Olivares, Vázquez alardeó de su experiencia en temas indianos, pero en el *Confessionario* sólo desarrolló algo que conocía tan bien: los estilos de pactos entre mercaderes indianos, ante todo en materia crediticia. Ello le bastó para abrirse paso en el Consejo, y explica que, en adelante, de varios modos diera su parecer acerca de un asunto. Poco se distinguía, en ello, de otros informantes. En cambio, todo indica que el *Compendio y descripción* empezó a ser un proyecto definido a partir de que Vázquez elaboró sucesivos listados de los cargos de gobierno secular y eclesiástico en todo el territorio de Indias, con datos puntuales de las fechas de nombramiento y sus salarios. Los presentó al Consejo en 1627.[62]

En ese conjunto destaca la *Relación de todas las Audiencias, Arçobispados y obispados que ay en las Indias y del parage y parte en que esta cada uno, con algunas advertencias y particularidades dignas de saber, y que se remedien*.[63] El opúsculo anuncia la estructura de la obra en ciernes, pues ya informa, a una con los cargos, acerca del "parage y parte" en que se ejercían, es decir, de su marco social y económico. El texto, de 31 fojas, anticipa lo que el fraile ampliará en el siguiente trienio. Además, en esta *Relación* ya distribuía sus noticias en torno a dos grandes ejes geográficos: la Secretaría de la Nueva España y la del Perú. Con todo, aún subdividía el espacio americano en diócesis; en cambio, en el *Compendio y descripción* las audiencias serían el marco principal, muestra de que el autor acabó por advertir en la administración real los ejes de toda división territorial y a ellos supeditó la eclesiástica. Otro indicio de que ya entonces Vázquez maduraba su obra magna lo aporta el hecho de que incorporó a ésta toda la información seriada de esos memoriales, a modo de apéndices, intitulándolos *Tablas*.

La precisión estadística y cronológica de muchos pasajes se explica, sin duda, por su acceso a expedientes oficiales. Ellos le permitieron formar listas tan puntuales como las de la citada

Sumario y quemarlo. Balbino Velasco Bayón, "Introducción", en *Compendio y descripción de las Indias Occidentales*, 2 t., Madrid, Historia 16, 1992, t. I, nota 50, p. 19.

[62] Véase arriba la nota 23.

[63] Muñoz, "La 'Relación' de las Indias…", p. 845-866.

Relación. De ahí que en ésta, y en el *Compendio y descripción*, abunden noticias posteriores a la vuelta del fraile de las Indias, en 1622. En consecuencia, ambas obras sólo pudieron escribirse en España, una vez que el autor pasó a la corte, por 1624, y pudo consultar manuscritos e impresos indianos. Es muy probable que, mientras predicaba, "atropellando muchas dificultades y peligros", el fraile tomara apuntes y esbozara mapas;[64] o al sumarse a "entradas" de conquista. Con todo, importa insistir en que la concepción y elaboración de una obra tan sistemática y estructurada como el *Compendio y descripción*, con su imagen global del imperio, requería —una vez concluida la experiencia *in situ* del autor— la perspectiva que sólo aportan la distancia geográfica y la reflexión posterior.

Por lo demás, semejante obra sólo podía realizarla un viajero muy perspicaz, con memoria topográfica que le permitiera, a distancia, describir puntualmente rutas mercantiles y vías terrestres y marítimas; la flora, fauna, alimentos y bebidas, las ciudades, edificios, gente, vestuarios, ornamentos, comercio e industria, con gran interés por datos económicos y políticos, estadísticos, tecnológicos. Son notables sus explicaciones de ciertas máquinas y de los procesos de producción agrícola y minera. Justo por no tratarse de una crónica escrita sobre las rodillas, ni de unas memorias más o menos ingenuas o tendenciosas, el *Compendio y descripción* es una obra bien pensada, planeada y documentada, cuyo valor no mengua porque describa tanto los territorios visitados como los nunca vistos. El autor mismo lo declaró: quiso realizar un vademécum, un diccionario geopolítico y religioso de las Indias. Es posible incluso que lo elaborara por encargo oficial. Por fin, y dado que la muerte lo sorprendió en pleno proceso de impresión, cabe afirmar que los destinatarios del tratado no eran unos cuantos funcionarios, para su uso reservado; antes bien, el autor obtuvo todas las licencias para llevarlo a todo público.[65]

[64] Él alude a varios, pero hasta ahora sólo se conoce uno, reproducido por Muñoz, en "La 'Relación' de las Indias…", entre p. 840 y 841. Y bien lo pudo elaborar en Madrid.

[65] Cédula de 12 de noviembre de 1629, en Medina, *Biblioteca hispanoamericana*…, v. VI, p. 548-549.

De lo expuesto resulta también que el *Compendio y descripción* se basa en tres fuentes principales: su larga experiencia personal de las Indias, el archivo del Consejo e impresos de tema americano. En el último campo, destaca la indudable relación con la obra de Antonio de Herrera (1549-1626), autor de la *Historia general de los hechos de los castellanos en las islas y tierra firme del mar Océano* —o *Décadas*—, en cuatro tomos (Madrid, 1601-1615), acompañados de la *Descripción de las Indias Occidentales* (1601). Herrera, cronista mayor de Indias, fue citado dos o tres veces por el fraile, quien ya estaba en la corte cuando aquél falleció. ¿Pretendía heredar su oficio? En todo caso, un cotejo cuidadoso de las *Décadas*, y de obras análogas, permitirá establecer deudas literarias no siempre declaradas.

La calidad de funcionario real del autor explica que, aun siendo fraile, admitiera la primacía episcopal, adoptara sin ambages actitudes de regalista convencido, y que en todos los casos y circunstancias aprobara el derecho del soberano a designar desde virreyes y arzobispos, hasta corregidores y párrocos de humildes lugares. A más de lo anterior, y de ahí el interés que reviste esa mirada dual del fraile, formaba parte de una corporación eclesiástica, lo que le permitía captar a la Iglesia desde dentro. Ese viajero, que muy probablemente discurría sin autorización por los vastos territorios indianos para someter a los naturales con armas y con sermones, resultó un observador complejo cuando hablaba en su obra acerca de lo que discurría ante sus ojos. O de lo que él pretendía que viéramos.

Su pleno apego al regio patronato, unido a su pasado de fogoso conquistador y misionero, condicionó la atención que prestaba a la jerarquía eclesiástica indiana, a sus instituciones y a sus fieles. Por una parte, veía en el bautismo un instrumento para *reducir* a los indios al servicio de los españoles. De ahí su tenaz insistencia en que, para sacar a los indios de su estado salvaje, era indispensable conquistarlos y bautizarlos; sólo así se les reducía a gente *de servicio*; un servicio doble: al rey, con su tributo, y a los españoles, con su trabajo. A la vez, destaca su honda fascinación por la riqueza y el fasto de catedrales y conventos, espacios reservados a los dominadores, e informó, en lo posible, de todo lo tocante a cada

iglesia mayor, de sus joyas y reliquias, la renta de los obispos y los capitulares, y el monto de las capellanías. Siempre que pudo, recogió el número de clérigos y frailes doctrineros de cada distrito y lo relativo a cofradías, ceremonias, ornamentos, procesiones.

Religión y dominio

Así resumió Vázquez de Espinosa su actividad en el Nuevo Mundo, en la multicitada relación de méritos de 1627: sirvió al rey "en la predicación y conversión de los indios, donde predicó más de dos mill sermones, catequizó y baptizó a más de tres mill indios y les administró los Santos Sacramentos". Apuntó también que, "en la conquista y redución de los Tabalosos gastó en servicio de su Magestad más de IV mil pesos en ornamentos […] y en llevar dos soldados con armas y caballos a su costa, y en vastimentos y municiones". Además, "en los altos de Arica doctrinó 18 poblaziones, reduciendo los indios de ellas al servicio de Dios y de su Magestad".[66] Quien dé valor estadístico a sus declaraciones numéricas, hallará que en esa década predicó casi cuatro veces por semana, y bautizó a veinticinco indios al mes.

Cifras aparte, la palabra clave del vocabulario misionológico del autor es "reducir". Antes de su conquista, los indios eran "gente muy bárbara y de poca razón"; cuando fueron sometidos, la prédica evangélica los *redujo* "al servicio de Dios y de su Magestad", conceptos inseparables, con inherente noción de sujeción. Quedaban sometidos al rey y… a los españoles.

Dista de resultar anecdótica su referencia a la pobreza reinante en Mendoza y San Juan, en Cuyo. La segunda villa "tiene 24 vezinos Españoles, gente pobre" a pesar de que "la tierra en sí es de las mejores y más fértiles del mundo". El problema derivaba —como en Mendoza— de la escasez de brazos, pues "ay muy pocos [indios] reducidos".[67] Y a la inversa: al describir uno

[66] Muñoz, "La 'Relación' de las Indias…", p. 887-888.

[67] § 1933. Al tratar de ciudades y villas, Vázquez llamaba *vecino* a todo poblador español (a veces también a los mestizos) de un lugar, y estimaba su cifra. Al resto lo tildaba, sin cuantificar, de "mucha gente de servicio, de indios,

de los tantos lugares que desfilan por su obra, señaló que ahí hubo numerosos "Indios quando se conquistó, y como se acabaron, sessó el beneficio de las minas" (§ 334). En Cumanagoto, afirmó que había muchos indios, "pero no sirven", pues eran de guerra. Era "muy necessario […] se los conquiste y reduzga al conocimiento de nuestra santa Fe y Policía Christiana" (§ 131). En contraste, en la provincia de Caracas, "algunos [indios] están en paz y siruen a los españoles" (§ 168).[68]

En efecto, con independencia de los sitios que vio y los descritos a partir de relaciones o noticias recabadas de viajeros, una sola cosa le importaba en torno a los naturales: que debían ser puestos a merced de los españoles. Una vez sometidos por la guerra o por cualquier otro medio, el bautismo y la predicación les enseñaban la obediencia, la "política christiana". Por lo mismo, la riqueza de un lugar dependía de la abundancia o no de esa fuerza de trabajo. La riqueza generada por tales servidores, sobra decirlo, era para uso de los peninsulares y de su prole. El más visible signo de su poder se ostentaba en el fasto de las principales iglesias. Así, de las Antillas a las Filipinas, y de los territorios al norte de la Florida hasta el sur de la cordillera andina, las circunstancias concretas podían variar, pero siempre en razón de la reserva de indios de servicio, así como del boato de las iglesias españolas.

Por lo mismo, lejos de inquietarle la penuria de los naturales, le importaba el bienestar de los españoles, derivado de la disponibilidad de indios o de las demás castas "de servicio". En el entorno de Caracas había grandísimas riquezas, "aunque no se labran por falta de gente, porque los Indios han ido a menos, plaga general de las Indias" (§ 271). En La Española hubo más

negros y mulatos" (§ 372, § 104, 107, 256, 293, 607, 1093, 1226…). Sólo exceptuaba a los tlaxcaltecas, "coadjutores y amigos de los Españoles en la conquista de aquellos Reynos", por lo que el rey los hizo "cavalleros e hijos de algo", § 381. Los cuzqueños de sangre real también gozaban del estatuto nobiliario; el resto eran tributarios, como los demás (§ 1599).

[68] Resulta útil, *Discursos legitimadores de la conquista y la colonización de América*, Francisco Castilla Urbano (ed.), Alcalá de Henares, Universidad de Alcalá de Henares, 2014; del mismo editor, *Visiones de la conquista y la colonización de América*, Alcalá de Henares, Universidad de Alcalá de Henares, 2015.

de 1 800 000 indios varones, aparte de mujeres y niños; pero, por "justos juizios de Dios", no quedó ninguno: "se fueron consumiendo y acabando" (§ 98). Sin más, se esfumaron; ninguna objeción al posible mal trato de los conquistadores. Si debía optar entre la dudosa cristiandad de una práctica de dominio o el rédito económico que generaba, tomaba partido por la solución pragmática. Admitía que, en Margarita, los pescadores de perlas eran tratados de modo muy cruel y ajeno a "la profesión Christiana". Pero, en "lo que toca a aquel oficio, todo [ello] es menester, porque de otra suerte no harían cosa" (§ 128). Tampoco condenó la lesión (*desoque*) en los pies a los naturales esclavizados.[69] En el valle de Xuala, en la Florida, "tienen muchos Indios esclavos, ganados en guerras [… a] todos los quales tienen desocados para que trabajen en las labores del campo y servicio de sus amos, sin que se puedan huir" (§ 315).

Vázquez fue más lejos, y fundó en la Biblia su justificación de la servidumbre indiana. Al explorar las vías por donde pudieron llegar los primeros pobladores al Nuevo Mundo y preguntarse por su origen *racial* (generación), admitió —según se decía desde el siglo XVI— que procedían de los hebreos. Es más, aseguró que venían de Isacar. Citó el pasaje del Génesis en que Jacob bendice a sus doce hijos en el lecho de muerte. Al despedirse del sexto, profetiza lo que serían los indios: "Isacar asno fuerte […] puso el hombro para llevar [la carga] e hízose a sufrir tributos".[70] Y Vázquez glosó el pasaje: el indio "como Asno puso su ombro a llevar, porque de continuo han llevado sobre sus ombros sus cargas y frutos, assí en tiempo de su Gentilidad, como en el que los conquistaron los españoles […] En tiempo de su Gentilidad eran perpetuos tributarios, y porque en todo [se] tenga la profecía,

[69] Carmen Velázquez, *Diccionario de términos coloniales*, San José, Editorial Universitaria de Costa Rica, 2005, voz *desocar*: lesión en el pie; castigo para retener a cautivos en prisión o evitar fugas.

[70] Gen 49, 14-15. En latín, cita el autor: "Isachar asinus fortis […] et supposuit humerum suum ad portandum, factusque est tributis serviens", § 47. El pasaje, en versión de Eloíno Nácar Fuster y Alberto Colunga, *Sagrada Biblia*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1974: "Isacar es un robusto asno que descansa en sus establos. Vio que su lugar de reposo era bueno y que era deleitosa la tierra, y prestó los lomos a la carga y hubo de servir como tributario".

tributan siendo Christianos" (§ 51). Él había visto que "assí como los asnos llevan la carga, y muchas vezes [reciben] palos sin bolverse contra quienes los cargan y maltratan, assí los indios son como asnos fuertes en llevar la carga […] que [los] españoles sin ella no pueden"; y aunque los azotaran, soportaban todo (§ 48). Es más, al migrar, los futuros pobladores del Nuevo Mundo olvidaron al dios verdadero, y aprendieron toda clase de idolatrías y vicios.[71] Había, pues, que reducirlos mediante "entradas" o por cualquier otro medio y, una vez dominados y cristianizados, aprovecharlos, para llevar la carga y para tributar. Tal situación, sobre legítima, fue profetizada en el Libro desde tiempos de Jacob.

Así pues, el indio "reducido" era el que pasaba de la barbarie y el salvajismo a la sujeción y el bautismo, doble estatus que lo ponía en condiciones religiosas, jurídicas y materiales bajo tutela de los españoles, como auxiliares en el trabajo y como tributarios del rey. Sólo en casos excepcionales, en particular cuando hablaba de los obrajeros de Puebla y Tlaxcala, o de los indios que bajaban a las minas de Potosí, mostró por ellos alguna compasión. Por lo mismo —y se trata de una acusada característica en relación con cualquier territorio— le interesaba, de modo casi excluyente, el bienestar que tal estado de cosas aportaba a la población española, en acto o en potencia. Valga esta cita por muchas otras:

> La gloria, después de Dios, se deve al valor de los invencibles Españoles, que con tantos trabajos y sufrimiento hizieron tantos y tan famosos hechos en aquellas partes a su costa, arresgando sus vidas por eterniçar sus famas, como lo uno y lo otro consiguieron, aunque los más de sus descendientes están pobres, y sin premios (§ 282).

El pasaje transluce un reproche a la Corona, pues ésta descuidaba premiar a sus súbditos; pero a la vez, exalta el valor y la eterna fama de los españoles que, "con tantos trabajos y sufrimiento", conquistaron la tierra. Los trabajos y sufrimientos de los naturales, los negros y las castas, todos homologados como

[71] En especial en los § 52-54.

"gentes de servicio", quedan fuera de su discurso compasivo. Lo que importa de ellos es que "arrimen" el hombro. Y donde esos hombros escaseaban, los hijos de conquistadores quedaban "pobres y sin premios".

En tales condiciones, la pregunta acerca de la conversión pacífica resultaba irrelevante, así como toda cuestión en torno a la sinceridad y profundidad de su fe. Apenas señaló la presencia de indios "bárbaros" en cierto lugar, para que al punto manifestara "quanto importa" su "conquista y redución" (§ 252). Si se atiende a sus relaciones de méritos, resulta patente que Vázquez aprobaba los bautizos masivos, y que los convertidos oyeran sermones y se confesaran. Y poco más. De ahí su apoyo, incluso *manu militari*, a "entradas" y otros métodos misionales expeditivos, como cuando quemó Isquiliza porque "los más [de los indios] eran idólatras". Por lo mismo, alabó en los servidores fieles su fervor en cofradías, en procesiones.

Esa visión pragmática y utilitaria según la cual todo estaba —o debería reducirse— al provecho de los españoles, incluido el rey, permeaba su imagen de lo eclesiástico, siempre pronta a destacar el monto que recaudaban, en cada lugar, sus templos y corporaciones eclesiásticas. Informó regular y puntualmente de la renta de los obispados y de sus prebendas; de lo que cierto altar o iglesia particular *valía*; es decir, el total de sus estipendios por el número de misas que ahí se mandaban aplicar a diversas intenciones; así como el contenido y alcance de sus tesoros. A la vez, explicó la relación entre el importe mínimo de la cuota anual de cada cofrade y el crecido número de misas en su intención que le redituaba: una multiplicación exponencial de los beneficios espirituales, a modo de *cadena* o *pirámide*.

En lo relacionado con la jerarquía eclesiástica, el carmelita aportó un panorama general sin precedentes, fruto de sus pesquisas en el Consejo.[72] No toca aquí discutir la precisión de sus datos seriados, baste decir que se trata de una visión de conjunto, obra

[72] Las listas relativas a la Secretaría de la Nueva España se encuentran en § 864-884; las de Lima, en § 2051-2057. De ahí proceden los ejemplos que aquí se mencionan. Para mayor claridad, todas las cifras se redujeron a pesos de ocho reales.

de una sola persona —bien informada, por cierto—, y mediante la cual expone la situación del alto clero secular en el primer cuarto del siglo XVII, en las 38 diócesis de Indias y Filipinas. Vázquez destacó la preeminencia real en lo eclesiástico al señalar que todos esos cargos los "provee su Majestad con acuerdo del Supremo Consejo de Indias" (§ 864, 2051). Sus series permiten inferir que la riqueza de cada diócesis derivaba tanto de la renta del prelado y su cabildo como del número de asientos proveídos.

Lo primero que sus listas permiten advertir es el enorme contraste entre catedrales, incluso de la misma arquidiócesis: el arzobispo de Charcas tenía una renta de 60 000 pesos, y su cabildo (cinco dignidades, cinco canónigos y seis racioneros) devengaba salarios que iban de los cinco a los 3 000 pesos. En contraste, el prelado de Paraguay y el de Buenos Aires —sufragáneos de Charcas— percibían menos de 2 000 pesos, y sus capítulos constaban de cuatro o cinco individuos cuyas plazas rentaban entre 550 y 400 pesos. Con la metropolitana de Lima ocurría otro tanto: al arzobispo tocaban 50 000 pesos; su cabildo, de 25 miembros, percibía casi lo mismo que el de Charcas. En el otro extremo, al obispo de Concepción (arquidiócesis de Lima) se le asignaban 1 836 pesos, y a su cabildo —dos dignidades y dos canónigos— entre 700 y 400 pesos. En el Norte, el contraste es análogo. El metropolitano de México percibía 25 000, y sus 25 capitulares, entre 2 600 y 600 pesos. El obispo de Tlaxcala-Puebla —aunque adherido a la arquidiócesis de México— obtenía el doble: 50 000 pesos, y sus 26 capitulares rentaban entre 4 400 pesos —el deán— y 1 600 los cinco medio racioneros; es decir, superaban en mucho a los de México. En abierto contraste, en las de Honduras y Nicaragua —también ligadas a México— tocaban 1 836 pesos a cada obispo, y sus pobres cabildos constaban de cuatro o cinco miembros.

En cuanto a los otros tres arzobispados, Santo Domingo, Santa Fe y Manila, si bien los contrastes eran mucho menos acusados, se debía a su menor riqueza. En Filipinas, fuera del arzobispo de Manila, con 4 136 pesos de renta y un escaso cabildo de diez miembros, los otros tres obispos percibían 1 836 pesos, y sus iglesias carecían de canónigos. Vázquez advirtió, sin duda, tan acusadas

diferencias, pero, lejos de desaprobar los contrastes o de plantear la conveniencia de moderarlos, se solazó ante la magnificencia de los más ricos templos. Valga el caso limeño.

Señaló que, en la plaza principal, con fachada al oriente, estaban las casas reales, y en el lienzo sur, las episcopales, el sagrario y la catedral, que recién se habían concluido en el gobierno del marqués de Montes Claros (1607-1615). Tres puertas de la iglesia y sus dos torres daban a la plaza. Constaba de cinco naves: tres claras, y las otras con capillas. La mayor, en la nave central, antecedía a los coros. Tenía veinticinco capitulares, más seis capellanes y muchos otros oficiales, con "suficientes rentas". Cuando el virrey asistía, salía de palacio "con guardia de alabarderos y acompañamiento de la nobleza de la ciudad". Ocupaba el centro, frente a la capilla mayor, sobre "una grande alfombra" y bajo un "citial de brocado". La audiencia y el cabildo secular ocupaban sillas o bancos a su lado. El capellán mayor "llega a decirle la confessión, y baja el diácono del altar, acompañado de pertiguero y ministros, a darle a vezar el evangelio [e] insiensarle como a el Rey, y darle la paz" (§ 1230, 400-401). A más de los oficios del coro, que se servían "con mucha Magestad y autoridad", había "muchas Capellanías, misas cantadas de cofradías, y en particular del Santissímo Sacramento y ánimas del purgatorio". Algunos años "se an dicho 16 000 missas a 8 Reales de plata". Cuatro párrocos beneficiados servían en el sagrario, con su cabildo menor (§ 1238-1239).

De las cofradías, destacaban la del Santísimo y la de los esclavos. A la fiesta de éstos, acudían el virrey, la audiencia y la nobleza. Había sermón y procesión, "con mucha cera". Pero ninguna superaba a la del Santísimo, cuya más notable fiesta era la del Corpus; su octava se iba celebrando desde la catedral hasta el último santuario

> del postrero arrabal, donde está todo el día descubierta [*sic*] el Santíssimo Sacramento con grandeza de mucha cera blanca que arden [*sic*] sobre veinticuatro hachas más de ochenta velas de a libra, ostentando cada qual de los devotos vezinos de cada Santuario, que por sus días se encargan de la fiesta, con copioso número de cazoletas de ámbar, perfumes, bufetes de plata, floreros niños, y

> otros mil brinquiños [= joyas, pendientes], con que ponen todos los altares, y Capillas mayores hechas un Cielo estrellado de luces, o primavera de flores (§ 1241).

También enumeró las casas de los regulares: los dominicos, con grandes claustros y unos 250 frailes, tenían quince capillas y altares, por lo que a toda hora entraban y salían con ornamentos de su sacristía; de ahí que valiera "más de 300 000 ducados" (§ 1245). Tantos fieles tenía San Francisco, que si los frailes hubieran querido forrarla con planchas de oro, "pudieran, porque para todo acudirá la devoción del pueblo, con gran ferbor, y caridad". No estimó el monto de los estipendios, pero señaló su "gran número de Capellanías y de missas" (§ 1247-48). También habló sin más de los 17 altares de san Agustín. A los mercedarios, "les vale la sacristía cada año más de 20 000 pezos". Pero eran los jesuitas el objeto de su mayor simpatía. Mientras los mendicantes tenían "grandes rentas" en la ciudad y les "ayudan mucho las doctrinas" (§ 1251), los ignacianos, con su conocida prudencia, "an tratado de fundar las haziendas y las caleras para su sustento" (§ 1253). Alabó sus enormes riquezas, describió cada una de sus casas y colegios en Lima, y elogió lo bien que las gobernaban. En particular, admiraba sus cofradías. Él mismo, como carmelita, se habría excedido al ponderar las indulgencias que ganaban los cofrades del Carmen...

La Compañía administraba congregaciones de sacerdotes, de escolares, de esclavos y de negros, y una de virtuosos laicos, con 800 socios, "exemplar de todas las del mundo". Visitaban cárceles y hospitales, y tenían "un contrato de missas por sus difuntos". Cuando moría un cofrade, si se hallaba al corriente de sus cuotas, cada socio aportaba ocho reales —la limosna de una misa—, y se mandaban decir por él al menos 600 misas; cada oficiante otorgaba los recibos correspondientes. Además, el domingo siguiente se le hacían honras con vigilia y misa cantada, con diácono y subdiácono "en la capilla que tienen, que es excelente en fábrica, y adorno, hecha un ascua de oro", y se colocaba un túmulo "con buen número de hachas, y velas de cera blanca". Y el día de difuntos, en la capilla mayor de la iglesia de la Compañía, "se hace

una conmemoración general", también con túmulo y "tanta cera y grandeza, que parece cosa Real, y no de congregación particular" (§ 1255-1256).

Pasó revista también a los conventos femeninos, destacando sus respectivas rentas y el adorno de sus iglesias. Se detuvo en la universidad, sus cátedras y lo que devengaban los titulares; así como en los colegios masculinos y femeninos y en los hospitales. Con todo, no se limitó a exaltar la suntuosidad del culto y los altares de las iglesias limeñas, y lo que montaban las numerosas misas y capellanías. Apuntó además que, gracias a sus rentas, tanto dominicos como franciscanos casaban a diez doncellas pobres al año; que cada convento masculino era un seminario de letras, en especial —sobra decirlo— las casas de la Compañía, cuyos sacerdotes brillaban en todo el mundo por su púlpito y confesionario. Abundó en las obras de solidaridad de los cofrades entre sí y en otras tareas caritativas que algunas hermandades practicaban, como la de los "justiciados", que acompañaban a los condenados y, en víspera de muertos, recogían los huesos de los ejecutados extramuros para darles cristiana sepultura en ataúdes de terciopelo negro… (§ 1269).

En contraste con Lima y el hemisferio sur, las audiencias de México y Nueva Galicia le atrajeron mucho menos. Exaltó el señorío de las ciudades de Puebla y México. A esta última la consideró como "una de las mejores y mayores del mundo" (§ 416). Sin embargo, nada superó su pasión por Lima. Tal vez al hallar las catedrales de Puebla y México en pleno proceso constructivo tuvo poca ocasión de admirar fastos litúrgicos. Por más fascinación que mostrara, no le merecieron los elogios de la metrópoli del sur, si bien describió con gran cuidado las casas de regulares, con "sus sumptuosos templos, ricos y bien acabados, con grandes rentas y limosnas" (§ 439 y ss.). Santo Domingo era "una ascua de oro"; la iglesia de san Agustín, "hecha toda un razimo de oro", y su convento rentaba arriba de 100 000 pesos, más pie de altar y limosnas (§ 443). La enumeración, siempre pronta a ensalzar la riqueza eclesiástica ahí donde la veía, proseguía —a veces en tono cansino, y sin aportar novedades— a medida que daba cuenta de las ciudades españolas a lo largo y ancho de todo el

territorio, ricas y pobres. Quien proceda a la lectura de la obra, a una con las noticias sobre cada lugar, advertirá, con creces, la rendida admiración del fraile por la riqueza y el poder.

A modo de balance

El *Compendio y descripción* es la obra magna de un fraile solitario —valga la paradoja— que viajó por una década a través de las Indias, y si bien da cuenta general de aquellos territorios en función de las respectivas audiencias, no los visitó todos. Se desplazó desligado de cualquier convento y, al parecer, al margen de las autoridades seculares y eclesiásticas, a pesar de que aseguró a sus superiores romanos que siempre actuó en orden, y tenía "scritture autentiche del tutto".[73] Él mismo manifestó al Consejo de Indias que se implicó, incluso militarmente, en "entradas" de conquista, ofició bautismos, tal vez masivos, predicó a los naturales y parece que, con frecuencia, también a los españoles. Un carmelita que, vuelto a Madrid, entró a servir al privado del rey, el conde-duque de Olivares, quien lo empleó en el Consejo de Indias, donde hizo memoriales, arbitrios, informes y su obra magna, en la cual combinó lo visto en su viaje con lo encontrado en los archivos.

Sus vínculos con el Consejo explicarían, en mucho, su abierto regalismo. Es indudable que sus intereses no se restringían al ámbito eclesiástico, y cuando se ocupó de él lo enfocó siempre en función, por así decir, de la supremacía real. Esto sentado, cabe afirmar que su obra escrita revela un interés central: el lucro, y de qué modo garantizar que favoreciera a los españoles, seglares y eclesiásticos. Su pormenorizada descripción de cada lugar y región de la totalidad de los territorios indianos, a pesar de su puntualidad y riqueza de detalles locales, revela ese interés central, así se ocupe de la paupérrima provincia y catedral de Coro, a merced de los piratas, o de la opulentísima iglesia de Charcas. Informó sobre si en cada provincia quedaban indios por someter y cristianizar,

[73] Smet, "Some Unpublished…," p. 154.

cuántos… y por supuesto, averiguó la renta de cada templo, convento o catedral. A tono con ese discurso, los vastos territorios indianos se distinguían entre sí no en razón de tales o cuales peculiaridades, sino por el carácter y monto de los réditos que aportaban o, en caso negativo, podían redituar. En tales casos, propuso los remedios que convenía introducir para obtenerlos. Las diferencias, en suma, jamás eran de calidad, sino de cantidad.

Debido a lo anterior, y a pesar de su condición de fraile, trató de las órdenes religiosas sin dar cuenta de las características distintivas de una u otra; se ocupó de ellas tan sólo en razón de la suntuosidad de sus conventos e iglesias, de sus rentas, estipendios y, en suma, de su riqueza; jamás se refirió a las poderosas redes de poder territorial que conformaban ni a sus frecuentes, y usualmente ásperos, conflictos con los obispos, con la autoridad secular y menos aún a las rivalidades entre religiones. De ahí la indiferencia con que habló de jesuitas, dominicos, franciscanos, agustinos, mercedarios e incluso de carmelitas. Lo propio vale para las órdenes femeninas. Si acaso, admiraba la "prudencia" de los jesuitas para acumular bienes.

Con independencia, pues, del espacio geográfico al que se refiriera, y ya se ocupara de lo secular o de lo eclesiástico, sus puntos de vista eran los de un conquistador y colonizador, de alguien empeñado en incrementar las riquezas de cada uno de aquellos territorios, a muchos de los cuales calificó de paradisíacos. Con todo, el único bienestar que le importaba era el de los españoles y, para garantizarlo y promoverlo, consideraba indispensable "reducir" a los indios —mediante la conquista, fuera militar o no, y por el bautismo— a fin de ponerlos al servicio de los peninsulares y sus descendientes. Por lo mismo, ahí donde los indios *se acabaron*, buscó los medios para introducir mano de obra —no importaba si era esclava o libre— de cualquiera de las restantes castas de gente "de servicio". En virtud de ese pragmatismo, consideró que, una vez sometidos y bautizados los naturales, bastaba con darles una instrucción somera, pero cuidando evitar su recaída en prácticas idolátricas, fuente de rebeldías, dignas de implacables castigos, como el de la justa esclavitud. El papel central de los ministros del culto era vigilarlos, y tal es el

trasfondo de su condena al abandono de tantos lugares, sin párrocos ni prelados.

No resulta sorprendente, por lo tanto, que su religiosidad tuviera muy poco de espiritual, si por ella entendemos la plegaria interior a un Dios inasible, fuente de bondad y de paz. Su visión era instrumental y pragmática: le importaba, de modo capital, la práctica de los preceptos. En sí misma, su observancia era fuente de diversos beneficios, en esta vida y en la futura. Quien los cumplía, alejaba de sí la ira divina, pronta a castigos implacables, a menos que María se interpusiera como medianera. A la vez, la participación en cofradías y las limosnas entregadas a modo de cuotas o para oficiar misas por determinadas intenciones facilitaban la reducción de las penas del purgatorio, favorecían la solidaridad entre los cofrades y, al propio tiempo, contribuían a incrementar la riqueza de las iglesias de seculares y de regulares, lo que transformaba a no pocos templos en "ascuas de oro". En ese sentido, la devoción —la *caridad*— del pueblo —con independencia de su casta o condición social— favorecía de modo decisivo el esplendor de ritos, ceremonias y procesiones, así como el ornato de los espacios sagrados.

El discurso de Vázquez de Espinosa, en el que resulta difícil de discernir la esfera de lo secular y lo eclesiástico y en el que las peculiaridades territoriales resultan en el fondo irrelevantes, es, en suma, un discurso de poder. Del poder de los colonizadores sobre los colonizados.

JURISDICCIÓN Y TERRITORIO EN LA RENTA DE CRUZADA EN NUEVA ESPAÑA

María del Pilar Martínez López-Cano
Universidad Nacional Autónoma de México
Instituto de Investigaciones Históricas

Desde que la bula de Cruzada se introdujo en el Nuevo Mundo, se requirió delimitar el territorio sobre el que se asentaría la jurisdicción y se organizaría la administración, la distribución de los ejemplares y la recaudación de las limosnas. Ahora bien, a diferencia de otras instituciones, en el caso de la renta de Cruzada se yuxtapusieron diversas instancias para su administración, las cuales no siempre coincidieron en su delimitación jurisdiccional y territorial. El objetivo de esta contribución es reflexionar sobre la organización territorial de la bula de Cruzada en Nueva España y los cambios jurisdiccionales que se produjeron a lo largo de su existencia.

La renta de Cruzada se nutría fundamentalmente del dinero que aportaban los fieles para adquirir las bulas de Cruzada, documentos que, cumpliendo con determinados requisitos, ofrecían a los cristianos la posibilidad de obtener numerosas indulgencias y algunos privilegios, tales como la posibilidad de consumir huevos y lácteos en los días de ayuno y de abstinencia que marcaba la Iglesia.[1] Por definición, la Cruzada era una gracia pontificia y, como tal, una renta eclesiástica, si bien, desde el siglo XVI, en los dominios de la monarquía católica su importe estaba cedido a la Corona, constituyendo, tanto en los reinos peninsulares como en

[1] Sobre las bulas de Cruzada, tipos de ejemplares y los privilegios que obtenían los fieles, véase María del Pilar Martínez López-Cano, *La Iglesia, los fieles y la Corona. La bula de la Santa Cruzada en Nueva España, 1574-1659*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2017, cap. 3.

los americanos una importante fuente de ingresos para la hacienda real.[2] Ahora bien, aunque Roma renunció al importe de lo que se podía recaudar por este concepto, no cedió todos los resortes sobre la renta ni sobre el destino de los caudales. Por lo mismo, en la Cruzada confluían dos jurisdicciones, la apostólica, directamente delegada por el pontífice, y la real, delegada por la Corona.

En las siguientes líneas analizaré cómo se fue conformando y delimitando la jurisdicción de la renta de Cruzada, primero en la península ibérica, así como los cambios y adaptaciones que se registraron en Nueva España.

De la Colecturía General Pontificia a la Comisaría y Consejo de Cruzada

Como sabemos la bula de Cruzada tuvo su origen en las cruzadas medievales, expediciones que, dirigidas por el papado, requirieron, además de guerreros, idear nuevas fuentes de financiamiento para su sostenimiento. Con tal fin la Iglesia fue creando en la Europa occidental diversas contribuciones, que se multiplicarían desde mediados del siglo XIII.[3] Por su parte, los reyes cristianos

[2] Por sus características la Cruzada constituía un recurso extraordinario, pues no estaba otorgada a perpetuidad; pero desde 1571 el hecho de que el papado prorrogase la concesión por varios sexenios permitió a la Corona realizar consignaciones sobre la renta, por lo que a efectos prácticos era un ingreso consolidado. A principios del siglo XVII se calculaba que el importe de la Cruzada superaba el millón de ducados y significaba algo más de 8% de los ingresos del real erario: José Antonio Andrés Ucendo y Ramón Lanza García, "Estructura y evolución de los ingresos de la Real Hacienda de Castilla en el siglo XVII", *Studia Historica. Historia Moderna*, v. 30, 2008, p. 147-190. En la primera mitad del siglo XVII, en Nueva España y las provincias sujetas al virreinato (Yucatán, Guatemala y Filipinas), los ingresos brutos de Cruzada rondaban los 150 000 pesos anuales en promedio: Martínez López-Cano, *La Iglesia, los fieles y la Corona…*, p. 191; y a mediados del siglo XVIII, significaban 2.4% de los ingresos del real erario en el virreinato: Ernest Sánchez Santiró, *Corte de caja. La Real Hacienda de Nueva España y el primer reformismo fiscal de los Borbones (1720-1755). Alcances y contradicciones*, México, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, 2012, p. 222.

[3] A fines del siglo XII, por ejemplo, en Francia y en Inglaterra se impuso el "diezmo de Saladino", que debían cubrir todos los súbditos del reino y desde

ibéricos lograron que su lucha contra los reinos musulmanes se considerase también como Cruzada y consiguieron retener parte del importe recaudado por este concepto en sus territorios, tanto de las limosnas que aportaban los fieles (Cruzada) como de las contribuciones que el papado impuso a la Iglesia para este fin (décimas y subsidios).[4]

Tanto la Cruzada como el subsidio eran rentas eclesiásticas, y al igual que las contribuciones que se generaban en suelo hispano con destino a la Santa Sede —expolios, vacantes…— eran recaudados por la colecturía general pontificia, órgano dependiente de la Cámara apostólica romana que, a su vez, se encargaba de la administración de los bienes temporales de la Iglesia. Desde el siglo XIII la Cámara nombraba a los colectores generales que se encargaban de la recaudación: dos para los reinos de Castilla y uno para los de la Corona de Aragón que, bajo el reinado de los Reyes Católicos se redujo a uno solo y, posteriormente, en el de Carlos I, el nuncio apostólico acabó asumiendo la función.[5] El colector general, a su vez, nombraba a comisarios que se encargaban

1199 hay también noticia de cantidades extraídas de las rentas eclesiásticas por orden pontificia para contribuir a la cruzada: Miguel Ángel Ladero Quesada, "Estructuras y políticas fiscales en la Baja Edad Media", *Edad Media. Revista de Historia*, n. 2, 1999, p. 169-194.

[4] Por ejemplo, en 1265, el papa obligó al clero castellano a financiar la guerra de Granada, destinando a este efecto la centésima parte de lo que debían pagar en ayuda de la Cruzada de Tierra Santa, que luego ascendió a la décima parte. También la Iglesia de los reinos de Aragón fue obligada a pagar esta décima. En 1275 la silla apostólica concedió una nueva décima al rey castellano: Jordi Morelló Baget, "En torno a la disyuntiva décima/subsidios en Castilla y la Corona de Aragón durante la Baja Edad Media", *Hispania*, v. LXXVII, n. 257, septiembre-diciembre de 2017, p. 648. En principio, la décima se negociaba entre la Monarquía y el papado. El subsidio, en cambio, se negociaba entre la Corona y los prelados del reino. A la larga, los términos décima y subsidio se hicieron sinónimos y acabó prevaleciendo el de "subsidio" que, en cualquier caso, implicó siempre una negociación, ya fuera con el papado o con la Iglesia del reino. El IV Concilio de Letrán en 1215 restringió la cesión del subsidio a los reyes exclusivamente para hacer frente a los gastos de la Cruzada y prohibió su uso para otro fin, además de exigir la aprobación del papado: Morelló Baget, "En torno a la disyuntiva…". Véase también: José Goñi Gaztambide, *Historia de la bula de Cruzada en España*, Vitoria, Ediciones del Seminario, 1958.

[5] Manuel Teruel Gregorio de Tejada, *Vocabulario básico de la historia de la Iglesia*, Barcelona, Crítica, 1993, p. 87-88.

de la recaudación en una o dos diócesis, así como subcolectores generales que supervisaban la labor de éstos.[6] A diferencia del colector general, los comisarios tenían que ser naturales de los reinos peninsulares y desde 1482 fueron designados por la Corona.[7]

En cuanto a la Cruzada, desde el reinado de los Reyes Católicos la Corona fue aumentando la participación en los ingresos, que para fines del siglo XV llegó a casi la totalidad,[8] y se fue inmiscuyendo tanto en la recaudación como en la administración de esta renta, mediante un aparato que se fue independizando de la colecturía general pontificia para pasar a vincularse a la esfera de la monarquía, dependiendo primero del Consejo de Hacienda y desde mediados del siglo XVI, de uno propio, el Consejo de Cruzada.[9] Desde 1509 los oficiales y receptores de Cruzada fueron nombrados por el rey, quedaron sometidos a la jurisdicción real y bajo la supervisión de la Contaduría Mayor de Cuentas. A partir de 1523, la Comisaría de Cruzada informaba a los contadores de lo extraordinario del Consejo de Hacienda acerca de la cuantía de los fondos, los cuales acababan poniéndose a disposición de ese consejo.[10] De este modo, aunque la Cruzada mantuvo su carácter de renta eclesiástica, la Corona se hizo con el control de la renta y, con la creación de un consejo propio, insertó su administración en la estructura de sínodos de la monarquía. Ahora bien, aunque el Consejo de Cruzada ganó la jurisdicción privativa sobre la renta, el Consejo de Hacienda se resistió a perder todas sus atribuciones sobre los ingresos derivados de la gracia pontificia. Tal como marcaban las ordenanzas de 1554 del Con-

[6] Las cantidades recaudadas se enviaban a Roma a través de bancos fiduciarios de la Santa Sede. *Ibid*., p. 87-88.

[7] José Martínez Millán y Carlos Javier de Carlos Morales, "Los orígenes del Consejo de Cruzada (siglo XVI)", *Hispania*, v. 51 (3), n. 179, 1981, p. 905.

[8] Únicamente se entregaban cien mil ducados al sexenio a la Santa Sede, con independencia del monto recaudado. A partir de la década de 1620 se sumarían 9 000 ducados más por el indulto de lacticinios: Goñi Gaztambide, *Historia de la bula*…, p. 488-489 y 627.

[9] Martínez Millán y De Carlos Morales, "Los orígenes del Consejo…".

[10] *Ibid*., p. 903, 911, y Carlos Javier de Carlos Morales, *El Consejo de Hacienda de Castilla, 1523-1602*, Ávila, Junta de Castilla y León, 1996, p. 240-241.

sejo de Cruzada, ratificadas en 1573, en la aprobación de los asientos de Cruzada, debía concurrir un miembro del Consejo de Hacienda junto con el comisario, asesor y contadores de Cruzada, y examinar las condiciones que presentaban los particulares que se querían encargar de la administración.[11] Según ha mostrado Carlos Javier de Carlos Morales, el Consejo de Hacienda durante la segunda mitad del siglo XVI siguió interviniendo en la revisión de las condiciones de los asientos, así como de los créditos y consignaciones sobre el importe de las tres gracias.[12] En 1603, sin embargo, el Consejo de Cruzada consiguió reforzar su control sobre la renta. Por cédula real de 4 de abril de 1603, se prohibió al Consejo de Hacienda librar, realizar asientos o consignar cantidad alguna sobre las tres gracias, atribuciones que se reservaron en exclusiva al Comisario General y al Consejo de Cruzada.[13] El comisario general de Cruzada sería el único facultado para nombrar tesoreros, depositarios, pagadores y ministros, consultando tan solo con el monarca, y las libranzas despachadas por el comisario debían contar también con la firma del asesor y contadores del Consejo de Cruzada. Eso sí, el dinero librado por cuenta de las tres gracias, se registraría tanto en el Tribunal de la Contaduría Mayor de Cuentas como en el Consejo de Cruzada, por sus contadores, con asistencia del fiscal de este Consejo.[14] Sin embargo, las cada vez más acuciantes necesidades de fondos por parte de la Corona y la necesidad de contar con información de todos los potenciales recursos a su alcance, hicieron que este triunfo del Consejo de Cruzada sobre el manejo privativo de los fondos no sobreviviera. Desde 1621, el Consejo de Hacienda recuperó su injerencia sobre los fondos de las tres gracias pontificias, y serían los contadores de ese Consejo los que

[11] Así se fijó tanto en las ordenanzas de 1554 como en las de 1573: Alonso Pérez de Lara, *Compendio de las Tres Gracias de la Santa Cruzada, subsidio y excusado…*, Madrid, Imprenta Real, 1610, lib. 2, f. 128-129; *Novísima recopilación de las Leyes de España mandada formar por el señor don Carlos IV*, Madrid, Boletín Oficial del Estado, 1992 (1a. ed., Madrid, 1805), lib. II, tít. XI, ley IX, puntos 23 y 25.

[12] De Carlos Morales, *El Consejo de Hacienda…*, p. 241.

[13] Pérez de Lara, *Compendio de las Tres Gracias…*, lib. 2, f. 90-97.

[14] *Ibid.*, f. 96.

llevarían la cuenta de las tres gracias y volverían a inmiscuirse en la revisión de las condiciones de los asientos.[15]

El comisario general de Cruzada y, por extensión, el Consejo de Cruzada se encargaban de la gestión de las tres rentas eclesiásticas concedidas por la Santa Sede a la Corona (cruzada, subsidio y excusado),[16] de las cuales la Cruzada, por la cuantía de sus ingresos, dio nombre al consejo.[17] Desde sus inicios, el Consejo de Cruzada se constituyó como un órgano supraterritorial, con jurisdicción propia y privativa sobre las tres gracias tanto en materia de justicia como de hacienda,[18] y no estaba subordinado a los

[15] José Eloy Hortal Muñoz, "El Consejo de Cruzada durante el reinado de Felipe III: los comisarios Juan de Zúñiga, Felipe de Tassis, Martín de Córdoba y Diego de Guzmán Benavides", *Hispania Sacra*, v. 66, n. extra 1, enero-junio de 2014, p. 123-124.

[16] A diferencia de la Cruzada, en el subsidio y el excusado las instituciones eclesiásticas de los reinos de las coronas de Castilla y de Aragón se comprometían a pagar una cantidad fija a la Corona. Desde 1563, el subsidio, destinado al sostenimiento de galeras en el Mediterráneo para frenar la expansión del imperio turco, se fijó en 420 000 ducados al año. El prorrateo entre las diócesis se hacía mediante una concordia o reunión de los procuradores de todas las catedrales de Castilla con el comisario general y Consejo de Cruzada, y de su cobranza se encargaban los cabildos de las catedrales, quienes debían acudir con el monto recaudado al comisario General de Cruzada. Para el efecto, el comisario general de Cruzada, en su calidad de juez apostólico, ejecutor y colector general del subsidio, otorgaba las comisiones, provisiones y subdelegaciones de jueces comisarios. La unidad territorial era la diócesis. En el caso de la Corona de Aragón, se realizaba una concordia con la provincia y reino de Aragón y con la provincia de Tarragona. En cuanto al excusado, es decir la cesión a la corona de la primera y mayor casa dezmera de cada parroquia, se concedió desde 1577 para ayudar a combatir a los "herejes" de Flandes y, como en el subsidio, se concordaban por un lado las diócesis castellanas y, por otro, las pertenecientes a Aragón. El excusado se fijó en 250 000 ducados al año en Castilla, 10 000 libras jaquesas en la provincia eclesiástica de Aragón, 7 000 libras de moneda barcelonesa en la provincia eclesiástica de Tarragona y 80 000 reales en el arzobispado de Valencia: Pérez de Lara, *Compendio de las Tres Gracias*…, lib. 2.

[17] Para 1598 el importe de la Cruzada significaba 57% de lo que se obtenía por las tres gracias en los reinos de Castilla: Juan E. Gelabert, *La bolsa del rey. Rey, reino y fisco en Castilla (1598-1648)*, Barcelona, Crítica, 1997, p. 29. Hay que señalar que la Cruzada fue la única de las tres gracias que se extendió desde el siglo XVI a América.

[18] Además de las tres gracias, el Consejo tenía competencias también sobre abintestatos y bienes mostrencos, por estar aplicado su importe a la Cruzada; así como sobre cuestaciones de indulgencias, ya que éstas tenían que recibir el

consejos territoriales de la monarquía. En América, por lo tanto, escapaba a la jurisdicción del Consejo de Indias.

El Consejo estaba presidido por el Comisario General de Cruzada, un eclesiástico que en sus inicios había sido designado por la curia romana, pero que desde 1529 fue propuesto por el rey y ratificado por el pontífice.[19] El comisario era una alta dignidad de la Iglesia española, con frecuencia un obispo,[20] y desde la década de 1570 muchos de los comisarios pertenecieron también al Consejo de la Inquisición[21] e, incluso, algunos culminaron su carrera como inquisidores generales.[22] En cualquier caso se trataba de personajes muy bien relacionados y con gran influencia en la Corte.[23]

placet de este Consejo para su predicación: Pérez de Lara, *Compendio de las Tres Gracias*…, lib. 1, f. 67.

[19] Martínez Millán y De Carlos Morales, "Los orígenes del Consejo…", p. 912.

[20] Don Francisco de Mendoza (1525-1536) fue arcediano de Pedroche, obispo de Oviedo, Zamora y Palencia; don fray García de Loaysa (1536-1546), cardenal y obispo de Sigüenza; don Juan Suárez de Carvajal (1546-1562), obispo de Lugo; don fray Bernardo de Fresneda (1562-1571), obispo de Cuenca y confesor del rey Felipe II; don Francisco de Soto Salazar (1572-1576), obispo de Segorbe y Albarracín, y con anterioridad de Salamanca; el licenciado don Pedro Puertocarrero (1585-1589), obispo de Calahorra y de Cuenca; don Juan de Zúñiga (1596-1600), canónigo de la catedral de Toledo y obispo de Cartagena; don Felipe de Tassis (1600-1608) sería, después de su nombramiento como comisario general de Cruzada, obispo de Palencia y arzobispo de Granada, y don Diego de Guzmán y Benavides (1619-1626), después de la comisaría general de Cruzada, sería nombrado arzobispo de Sevilla. Véase Pérez de Lara, *Compendio de las Tres Gracias*…, lib. 1, f. 18-19. Datos sobre estos algunos de estos comisarios pueden consultarse en: Hortal Muñoz, "El Consejo de Cruzada…".

[21] Fue el caso del licenciado don Pedro de Belarde (1576-1582), don Tomás de Salazar (1582-1585), don Francisco de Ávila (1589-1596), el licenciado don Felipe de Tassis (1600-1608) y el licenciado don Martín de Córdoba (1608-1619): Pérez de Lara, *Compendio de las Tres Gracias*…, lib. 1, f. 18-19; y Hortal Muñoz, "El Consejo de Cruzada…".

[22] Tal como sucedió con los siguientes comisarios: el licenciado don Pedro Puertocarrero (1585-1589) y don Juan de Zúñiga (1596-1600): Pérez de Lara, *Compendio de las Tres Gracias*…, lib. 1, f. 18-19.

[23] Sobre las ligas de estos personajes y los círculos de poder a los que pertenecían bajo los tres primeros Habsburgo, véanse: Martínez Millán y De Carlos Morales, "Los orígenes del Consejo…"; Henar Pizarro Llorente, "La pugna cortesana por el control del Consejo de Cruzada (1573-1585)", en *Felipe II (1527-1598). Europa y la monarquía católica*, José Martínez Millán (dir.), Madrid,

Es importante señalar que en la figura del comisario general de Cruzada confluían dos jurisdicciones: *a)* la apostólica (es decir delegada por el papa y dependiente directamente de éste, al margen de la jerarquía diocesana), y *b)* la real (delegada por la Corona). Ambas jurisdicciones resultaban necesarias para cumplir con su cometido, al tener el comisario competencias tanto sobre asuntos espirituales —predicación de indulgencias, tasación de limosnas de las bulas, restituciones, composiciones, irregularidades, conmutaciones de votos, licencias para oratorios privados, ayunos— como temporales —dinero y cobranza de limosnas, asientos con particulares, deudas con el ramo, consignaciones de rentas—. Como explicaba Alonso Pérez de Lara, quien a principios del siglo XVII compiló las disposiciones sobre las tres gracias y el Consejo de Cruzada en la monarquía, al abordar el oficio del comisario general de Cruzada:

> El comisario general tiene jurisdicción espiritual delegada por Su Santidad, y temporal, que Su Majestad le da, ansí por vía de auxilio y brazo seglar, como derechamente, dándole jurisdicción para que en el Consejo de Cruzada determine las causas temporales, que ante él tratan entre seglares, de que se pudiera declinar su jurisdicción, no teniéndola de Su Majestad.[24]

Además del comisario general de Cruzada, participaban en el Consejo un asesor letrado a quien se le otorgó voto consultivo y decisivo en materias de justicia,[25] así como miembros de los otros consejos territoriales en los que se predicaba la bula de Cruzada, a excepción del de Italia:[26] dos miembros del Consejo

Parteluz, 1998, v. 1, parte segunda, p. 635-675; y Hortal Muñoz, "El Consejo de Cruzada…".

[24] Pérez de Lara, *Compendio de las Tres Gracias*…, lib. 1, f. 16.

[25] Véanse las ordenanzas de Cruzada de 1554, ratificadas en 1573, Pérez de Lara, *Compendio de las Tres Gracias*…, lib. 2, f. 108.

[26] En los dominios italianos de la monarquía, se predicaba la bula de Cruzada en Sicilia y Cerdeña. Aunque el Consejo de Italia no estaba representado en el de Cruzada por un consejero, en la nómina de este último órgano figuraba un solicitador para Sicilia, y las cédulas reales destinadas a este territorio eran refrendadas por el secretario de Cámara del Consejo de Italia, Pérez de Lara, *Compendio de las Tres Gracias*…, lib. 1.

de Castilla —uno como titular y otro en ausencias del primero—, el regente del Consejo de Aragón y un miembro del Consejo de Indias. El Consejo contaba en su nómina con un secretario de cámara para refrendar las disposiciones que se despachaban para los reinos de Castilla,[27] dos contadores, quienes debían refrendar los despachos tocantes a la hacienda de la renta,[28] un fiscal, un relator de pleitos, dos escribanos de cámara para asuntos de justicia y gracia, tres solicitadores —uno de negocios fiscales, uno para los asuntos de Indias y otro para Sicilia—, un receptor, un portero, dos alguaciles de corte. El alto número de oficiales dedicados a atender los asuntos castellanos es comprensible si tenemos en cuenta el peso que tenía la recaudación en esos reinos sobre el importe total de la Cruzada en la monarquía. Para 1613, por ejemplo, el importe de lo recaudado en los reinos peninsulares ascendía a 77% del total, frente a 19% de las Indias y 4% de Sicilia; para 1668, 74% de lo recaudado en la península ibérica correspondía a Castilla y León, frente a 10% de Aragón, 9% de Cataluña y 6% de Valencia.[29]

A su vez, el comisario general de Cruzada tenía facultad para subdelegar sus funciones, y tanto él como el Consejo de Cruzada eran la instancia de apelación de todas las sentencias emitidas por los subdelegados y comisarios de Cruzada.[30]

La comisaría general de Cruzada y el Consejo respectivo ejercían su autoridad a través de los comisarios de Cruzada. Para el efecto, y como había sucedido cuando la gracia dependía de la colecturía general pontificia, se tomó como base la diócesis, por lo que existía un subdelegado de Cruzada en cada uno de los

[27] A diferencia de Castilla, las cédulas reales para Indias, Aragón, Sicilia e islas las refrendaban los secretarios de cámara de Indias, Aragón e Italia, respectivamente. Véase *ibid.*, f. 20.

[28] Pérez de Lara, *Compendio de las Tres Gracias*…, lib. 2, f. 125.

[29] Porcentajes calculados a partir de los datos ofrecidos por Andrés Ucendo y Lanza García, "Estructura y evolución…". El peso de los reinos de Castilla en la recaudación se aprecia también en el importe de las otras dos gracias: subsidio y excusado. Véase Pérez de Lara, *Compendio de las Tres Gracias*…, lib. 2, f. 15-17 para el subsidio; y para el excusado, véase *ibid*., lib. 2, f. 49-89.

[30] Pérez de Lara, *Compendio de las Tres Gracias*…, lib. 1.

obispados.[31] También la diócesis era la unidad de referencia para las otras dos rentas cedidas por el papado, el subsidio y el excusado. En estas dos últimas, el comisario general de Cruzada, en su calidad de juez apostólico, ejecutor y colector general de subsidio y excusado, pactaba con los representantes de las catedrales de los reinos peninsulares los montos y prorrateos entre las diócesis del importe que les correspondía cubrir por cada una de estas dos rentas.[32]

Jurisdicción y territorio de la Cruzada en América

En un principio parecen haber sido los obispos, o sus representantes, los que se encargaron de todo lo relativo a la Cruzada en el Nuevo Mundo. Todo apunta a que aunque circularon bulas de Cruzada desde los primeros años de la presencia española en los territorios conquistados, no fue hasta 1574 que la predicación de la bula se extendió a toda la población, incluidos los indios.[33] A partir de este momento se incrementó considerablemente el número de bulas distribuidas, la complejidad de la administración y, por supuesto, el importe recaudado por este concepto, convirtiéndose la Cruzada en uno de los principales ingresos de la Real Hacienda en el virreinato,[34] lo que requirió dotar a su administración de un nuevo entramado institucional. A partir de 1586 en Nueva España y hacia 1598 en Perú, el cargo de comisario subdelegado de Cruzada dejó de ser ocupado por los obispos,[35] para

[31] El comisario general debía subdelegar por comisarios en diócesis y partidos, estableciéndose que no hubiera más de dos comisarios por diócesis: Pérez de Lara, *Compendio de las Tres Gracias*…, lib. 2, f. 131.

[32] *Ibid*., lib. 2.

[33] Martínez López-Cano, *La Iglesia, los fieles y la Corona*…, cap. 2.

[34] Sobre el peso de los ingresos de Cruzada en la Real Hacienda de Nueva España para los años finales del siglo XVI, véase Elsa Grossmann Querol, "La Iglesia al servicio de la fiscalidad. La administración de la Bula de la Santa Cruzada en Nueva España entre 1586-1598. ¿Dádiva piadosa o instrumento de captación impositiva?", *Historia Mexicana*, v. 67, n. 2 (266), octubre-diciembre de 2017, p. 551-604.

[35] Así se asienta en el nombramiento del doctor Luis de Robles como comisario general de Cruzada para Perú y Tierra Firme en 1598 que, aunque no

recaer en una dignidad del cabildo de la catedral, tal como se practicaba en España.[36] De este modo, el comisario subdelegado de Cruzada recibía su nombramiento directamente del comisario general de Cruzada, quien le subdelegaba su jurisdicción apostólica y real para ejercer el cargo.[37]

En América, a las figuras de los comisarios subdelegados de Cruzada (uno por diócesis) se superpusieron en la primera década del siglo XVII los tribunales de Cruzada, que se debían fundar en todas las ciudades que contaran con Real Audiencia,[38] por lo que, en el distrito dependiente de la Nueva España, se establecieron tribunales de Cruzada en las ciudades de México, Guadalajara, Santiago de Guatemala y Manila. Estos tribunales estaban conformados por el comisario subdelegado de Cruzada, quien lo presidía, el oidor más antiguo de la Real Audiencia —quien fungiría como asesor, debería dar su parecer en todos los autos y despachos judiciales y extrajudiciales relativos a la Cruzada y vería junto con el subdelegado general todos los pleitos y sentencias tocantes a la Cruzada en el distrito, con voto consultivo y decisivo— y el fiscal de la Real Audiencia, quien lo sería también del tribunal. Caso de existir dos fiscales, como sucedía en las audiencias reales de México y de Lima, el cargo lo ocuparía el fiscal de lo civil.[39]

llegó a concretarse, refleja claramente la decisión de la Corona de que la comisaría de Cruzada quedara al margen de las atribuciones de los obispos, Archivo General de Indias [en adelante, AGI], *México*, 227, N. 22.

[36] Ordenanzas de Cruzada de 1554: Archivo General de Simancas [en adelante, AGS], *Patronato*, 20, doc. 62. Se establecía, además, que el cargo se debía subdelegar "en los que tuvieren las prebendas doctorales y magistrales de las catedrales", Pérez de Lara, *Compendio de las Tres Gracias*…, lib. 2, f. 131.

[37] Pío IV, por breve de 12 octubre de 1560, facultó a los comisarios para subdelegar sus funciones, Pérez de Lara, *Compendio de las Tres Gracias*…, lib. 1, f. 37.

[38] Cédula real de 16 de mayo de 1603, recogida en Fabián de Fonseca y Carlos de Urrutia, *Historia general de la Real Hacienda*, México, Imprenta de Vicente García Torres, 1850, v. 3, p. 264 y ss. Sobre los tribunales de Cruzada en América, véase también José Antonio Benito Rodríguez, "Organización y funcionamiento de los tribunales de Cruzada en Indias", *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos*, Valparaíso, n. 22, 2000, p. 1-21.

[39] *Idem*.

La jurisdicción y, en consecuencia, la territorialidad de los tribunales de Cruzada coincidía con la de la audiencia respectiva, y cada uno en su jurisdicción se constituía como instancia de apelación de las sentencias dictadas por los jueces subdelegados de su distrito.[40] Ahora bien, en Nueva España al principio parece haber existido confusión sobre si los tribunales estaban subordinados entre sí, pero a lo largo del siglo XVII el de la ciudad de México se constituyó claramente en instancia de apelación de las sentencias dictadas por los otros tribunales y, además, en el único con jurisdicción sobre los asientos, cobranzas y contabilidad del ramo.[41] Por lo mismo, el comisario subdelegado de Cruzada de México empezó a denominarse comisario subdelegado general de Cruzada y el tribunal de Cruzada de México, de la Nueva España. De las sentencias del tribunal de Cruzada de México la única vía posible de apelación era el Consejo de Cruzada en Madrid.[42] Desde luego que a lo largo del siglo XVII tuvieron que ir regulándose las competencias con otros tribunales, buscando que éstas se dirimiesen en el virreinato y, sólo en casos excepcionales, turnarlas a sus respectivos consejos en Madrid. Sin embargo, no fue fácil delimitar la jurisdicción. El fuero que gozaban los tesoreros de Cruzada y sus dependientes, la maraña de deudas —a su favor y en contra— y la posibilidad de reclamar el ser juzgado

[40] *Idem*.

[41] Así se deduce de la correspondencia del virrey marqués de Cerralbo con la Corte de los años 1625 y 1628: AGI, *México*, 30, N. 5 y N. 13, así como del auto que proveyó el 24 de noviembre de 1624, para que el tribunal de Cruzada de Guadalajara quedase supeditado al de México en lo relativo a cobranzas de bulas, AGI, *México*, 30, N. 5.

[42] A pesar de las protestas de autoridades y tribunales del virreinato, la jurisdicción privativa de la Cruzada y, por consiguiente, su apelación al Consejo de Cruzada en Madrid se mantuvo hasta la abolición de este Consejo en 1750. Sobre las disputas y competencias en la conformación de esta jurisdicción en Nueva España, véanse: Martínez López-Cano, *La Iglesia, los fieles y la Corona…*, cap. 5, y "Conflictos jurisdiccionales y luchas de poder: la comisaría de Cruzada en Nueva España (1600-1608)", en *La dimensión imperial de la Iglesia novohispana*, Francisco Javier Cervantes Bello y María del Pilar Martínez López-Cano (coords.), México, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades Alfonso Vélez Pliego/Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2016, p. 251-273.

por sus propios tribunales hicieron que en la práctica no resultase fácil deslindar hasta qué punto la causa pertenecía a la Cruzada o a la jurisdicción real.

La jurisdicción privativa de la Cruzada tenía una de sus principales expresiones en el fuero de Cruzada que gozaban los ministros y tesoreros de Cruzada. El fuero les otorgaba el privilegio de ser juzgados por sus propios jueces y tribunales. Para evitar pleitos y competencias con otras instancias de justicia, en Castilla se limitó desde fechas muy tempranas el fuero de ministros, oficiales y tesoreros de Cruzada, dejándolo reducido exclusivamente a las dependencias y negocios de Cruzada, e inhibiendo a los comisarios y al Consejo de Cruzada de conocer otras causas civiles y criminales de sus aforados,[43] pero en América el fuero de Cruzada, al principio, se extendió a todas las causas, civiles y criminales de los tesoreros de Cruzada y sus dependientes, fueran actores (demandantes) o reos (demandados).[44] Desde mediados del siglo XVII se limitó el fuero a los ministros de Cruzada, restringiéndolo al pasivo (demandados) y a las causas de Cruzada, como se asentó en los nombramientos de los ministros superiores del tribunal que se dieron en esos años.[45] Décadas después

[43] Véanse las instrucciones que han de observar el comisario y oficiales de Cruzada en los negocios de justicia y hacienda tocantes a la Cruzada y al subsidio, La Coruña, 10 de julio de 1554, recogidas en *Novísima Recopilación…*, lib. II, tít. XI, ley IX, punto 5. Desde 1554 se estipuló que el Consejo no se entrometiera en "conocer de las causas civiles ni criminales de los tesoreros, ni otros oficiales de la Cruzada, no siendo negocios de la dicha Cruzada, ni por razón de ser tesoreros u oficiales, inhiban ni procedan contra los jueces, no siendo, como dicho es, negocio de Cruzada", Pérez de Lara, *Compendio de las Tres Gracias…*, lib. 2, f. 125.

[44] Así se expresó claramente en los asientos que se realizaron con los particulares que se encargaban de la recaudación de la renta en Nueva España hasta 1660, si bien a partir de esta fecha se fueron incorporando a los contratos algunas restricciones.

[45] La limitación del fuero se aprecia claramente en los títulos que se otorgaron a partir de la segunda mitad del siglo XVII a algunos de los ministros del Tribunal de Cruzada de México (contador mayor, alguacil mayor, canciller mayor), a raíz de la venta de cargos que se llevó a cabo en ese tribunal. Véase, en concreto, la modificación que se hizo al título de contador mayor del tribunal de México a favor de don Joseph de la Mota y Portugal en 1652, para restringir el fuero exclusivamente al pasivo, AGI, *Indiferente*, 2867, L. 1. Sobre precios y

empezaron a dictarse disposiciones para limitar el fuero de los tesoreros, buscando que sólo pudieran valerse de él para causas de Cruzada, como se aprecia en las negociaciones de los asientos con particulares y en las protestas del Consejo de Indias frente a la jurisdicción privativa de la Cruzada.[46] Sin embargo, hasta mediados del siglo XVIII, las disposiciones no tuvieron mucho éxito, por la ambigüedad e imprecisión con que se formularon las cláusulas que se incorporaron a los contratos con los tesoreros. Por citar un ejemplo, en el asiento que se celebró en 1722 con don Joseph Álvarez de Ulate para la administración de la Cruzada en el obispado de Michoacán, se concedió al tesorero el fuero pasivo, y se limitó el activo a aquellas causas directamente relacionadas con la administración de la Cruzada, pero esa restricción quedó sin valor porque a continuación se añadieron otros supuestos que permitían extender el fuero a prácticamente cualquier asunto:

> o siempre que aunque no pertenezcan directamente a la dicha administración, tengan en cualquier manera, aunque sea remota, origen, principio, dependencia o conexión con la dicha administración o efectos de Cruzada, aunque hayan pasado a otro contrato. [47]

Desde luego serían los comisarios y el Consejo de Cruzada quienes determinarían si la causa correspondía o no a la Cruzada, inhibiendo a reales audiencias, Consejo de Indias y Junta de Competencias de atender cualquier recurso al respecto.[48]

condiciones pactadas, véase María del Pilar Martínez López-Cano, "Nuevos espacios. La venta de oficios del tribunal de Cruzada en la conformación y consolidación de las elites y oligarquías en la segunda mitad del siglo XVII", en *La Iglesia en la construcción de los espacios urbanos, siglos XVI al XVIII*, Francisco Javier Cervantes Bello y María del Pilar Martínez López-Cano (coords.), México, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla/Universidad Nacional Autónoma de México, 2019.

[46] Así se deduce sobre todo de los alegatos que hicieron los fiscales del tribunal sobre las cláusulas que los tesoreros pretendían incorporar en los contratos desde las décadas finales del siglo XVII y principios del siglo XVIII, como se desprende de la investigación en curso sobre la renta de Cruzada en los obispados novohispanos entre 1660 y 1750.

[47] AGI, *Indiferente*, 2866, L. 6.

[48] AGI, *Indiferente*, 2866, L. 6.

Si en materia de justicia, el tribunal de Cruzada de la ciudad de México se convirtió en la máxima instancia de apelación de su distrito, en cuestiones de hacienda centralizaba todo lo que tenía que ver con los asientos de los tesoreros —concesión, supervisión, recaudación y rendición de cuentas—. Por lo mismo el Tribunal de Cruzada de México tenía una estructura más compleja y una plantilla más amplia que los otros tribunales. En materia de hacienda compartía algunas responsabilidades con el virrey y con los oficiales reales. Si, como se vio al principio de este trabajo, en la península ibérica el Consejo de Hacienda se había reservado algunas competencias sobre asientos y consignaciones de la renta, en Nueva España, el virrey, como cabeza del reino y de la Real Hacienda, asistía a la Junta de Cruzada, a la cual concurrían también los ministros del tribunal de Cruzada para la adjudicación de la tesorería de Cruzada. Por otra parte, una vez que los tesoreros ingresaban el dinero recaudado en las cajas reales, los oficiales se responsabilizaban de los caudales, hasta el punto de que, a pesar de que desde principios del siglo XVII se ordenó que el comisario general subdelegado de México tuviera una de las llaves del arca de Cruzada, los oficiales reales se negaron sistemáticamente a ello, hasta que en 1670 el virrey marqués de Mancera hizo efectiva la disposición.[49] El desorden generado a raíz de la guerra de Sucesión española y la necesidad de disponer de fondos parecen haber facilitado una mayor intromisión de virreyes y oficiales reales en la renta, si bien la Corona acabó apoyando a las autoridades de Cruzada y restringiendo la facilidad de servirse de los caudales aplicados a este fin a los otros servidores reales,[50] aunque sólo temporalmente, pues en el siglo XVIII se fue haciendo cada vez más acusada la injerencia de la Real Hacienda en la renta.

De cualquier modo, la hacienda de Cruzada se manejaba aparte del resto de los otros fondos de la Real Hacienda, tal como exigía la concesión pontificia de esta gracia apostólica. Las sumas

[49] Correspondencia del virrey dando noticias de su cumplimiento, AGI, *México*, 44, N. 68.

[50] Véanse las disposiciones que se dictaron para este efecto entre 1703-1713, AGI, *Indiferente*, 2866, L. 5.

de Cruzada debían resguardarse en un arca aparte y consignarlas a su propio Consejo, el de Cruzada en Madrid.[51] Por tanto, a pesar de la intromisión de virrey y de los oficiales de la Real Hacienda, era el Consejo de Cruzada en Madrid quien tenía la última palabra sobre la Cruzada en el Nuevo Mundo hasta mediados del siglo XVIII.[52]

Los espacios de la tesorería de Cruzada

La principal ocupación del tribunal de Cruzada de México tenía que ver con la distribución de los ejemplares y la recaudación de las limosnas, es decir, con la tesorería de la renta. Hasta 1768 ni los comisarios de Cruzada ni el tribunal de Cruzada de México se encargaron directamente de la administración, sino que prefirieron cederla a particulares, quienes, eso sí, quedaron bajo la jurisdicción del subdelegado general y del tribunal de Cruzada de México, el único, como se ha señalado, con competencia sobre esta materia.

Ahora bien, los espacios de la tesorería de Cruzada fueron cambiando a lo largo del tiempo. En 1573, cuando se decidió extender en Indias la predicación de la bula de Cruzada a toda la población, en la Corte se adjudicó la tesorería de Cruzada a tres mercaderes sevillanos, quienes conjuntamente se encargarían de toda la América española, facultándoles para nombrar a sus representantes en el territorio. Después de esta primera experiencia, a partir de 1586, se optó por conceder en un solo asiento la tesorería de Nueva España y de las provincias dependientes del virreinato (Nueva Galicia, Yucatán, Guatemala y Filipinas). Otro paso importante se dio en 1590, cuando los asientos empezaron

[51] Cédula real de Valladolid, 4 de abril de 1603, reiterada en octubre de ese año y por otra real cédula en Madrid, 14 de noviembre de 1609, Pérez de Lara, *Compendio de las Tres Gracias*…, f. 99-102.

[52] Es ilustrativo al respecto cómo se le recordó al virrey conde de Salvatierra, quien había efectuado gestiones por su cuenta sobre la tesorería de Cruzada, que esa materia tocaba al Consejo de Cruzada y no al de Indias, AGI, *México*, 36, N. 10, año 1646.

a concertarse en Nueva España, aunque siempre quedaron sujetos a la posterior aprobación del Consejo de Cruzada y a recibir la sanción real. Bajo este esquema existía un solo tesorero, que por lo mismo se denominaba tesorero general de Cruzada, quien se auxiliaba de representantes para cubrir todo el territorio del asiento.[53]

En 1660, ante la aparente falta de postores para encargarse de la Cruzada en el virreinato, se optó por rematar las tesorerías por diócesis. De este modo se establecieron siete tesorerías de Cruzada, una por obispado (México, Puebla, Oaxaca, Michoacán, Guadalajara, Durango y Yucatán),[54] pero el cambio no afectó a la jurisdicción del tribunal de Cruzada de México que siguió, como en la etapa anterior, centralizando todo lo que tenía que ver con los asientos y la rendición de cuentas de los tesoreros. Asimismo, los tesoreros de las diócesis siguieron recogiendo los ejemplares en la ciudad de México y el ingreso de lo recaudado se continuó efectuando en las cajas reales de la capital virreinal. Únicamente —y es un punto que todavía no he podido precisar— parece que las provincias de Guatemala y Filipinas se independizaron de la jurisdicción del tribunal de México para depender directamente del Consejo de Cruzada en Madrid.

Si en materia de hacienda se mantuvo la centralización y las competencias del tribunal de Cruzada de México, no sucedió lo mismo con las materias de justicia, las cuales se fueron recortando. A partir de mediados del siglo XVII empezaron a llegar disposiciones desde la Corte que limitaban los fueros y privilegios de los ministros; poco más tarde y con menos éxito, de los tesoreros de Cruzada, a favor de la jurisdicción y tribunales reales, lo que a su vez implicaba limitar las atribuciones del tribunal de

[53] Sobre los asientos generales en Nueva España, véase María del Pilar Martínez López-Cano, "La administración de la bula de la Santa Cruzada en Nueva España (1574-1659)", *Historia Mexicana*, v. 62, 3 (247), 2013, p. 975-1017.

[54] En 1651 se enajenó de forma perpetua la tesorería de Cruzada de Yucatán, que se mantuvo administrada por particulares hasta el fin del periodo colonial, María del Pilar Martínez López-Cano, "La bula de la Santa Cruzada en Yucatán. Las peculiaridades y oportunidades de su administración", en *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas*, v. 51, n. 1, 2014, p. 151-175.

Cruzada. Pero a grandes rasgos, el esquema descrito hasta aquí (Consejo de Cruzada-Tribunales de Cruzada-subdelegados de Cruzada) y la posición del Tribunal de México como instancia de apelación en materia de justicia, con jurisdicción privativa en asuntos de hacienda, se mantuvo hasta mediados del siglo XVIII, cuando se llevó a cabo una reforma a fondo de la Cruzada.

Las reformas a la Cruzada en la segunda mitad del siglo XVIII

En los años cuarenta del siglo XVIII, el marqués de la Ensenada emprendió una reforma de gran calado sobre la Cruzada, con el propósito de aumentar el control de la Corona sobre la gracia pontificia. Para ello emprendió una primera reforma del Consejo de Cruzada en 1745,[55] negoció con la Santa Sede y obtuvo un breve de Benedicto XIV en 1750 que le concedía una mayor autoridad sobre la renta, lo que permitió a Fernando VI en ese mismo año abolir el Consejo de Cruzada, medida que afectaría también a la administración de la bula de Cruzada en el Nuevo Mundo.

El breve de 1750 otorgaba a la Corona la plena administración, manejo, recaudación y destino de los fondos, sin la intervención del Comisario General de Cruzada.[56] La jurisdicción de la Comisaría General de Cruzada quedaba reducida a las causas espirituales y eclesiásticas —predicación, sustracción, falsificación de bulas, composiciones, tasación de limosnas, instrucciones de predicación— y lo que tuviera que ver con los primeros contribuyentes, denominación que hacía referencia a los fieles que compraban las bulas, eliminando la jurisdicción privativa de la comisaría de Cruzada sobre los otros asuntos temporales que había tenido hasta entonces y que, a partir de ese momento, pasarían a la jurisdicción real. Todo lo relacionado con los caudales

[55] María López Díaz, "La reforma del Consejo de Cruzada de 1745. Preámbulo de su desaparición", *Mediterranea. Recherche Storieche*, v. XIII, n. 37, agosto de 2016, p. 319-352.

[56] Existen numerosas copias de este breve. Véase Archivo General de la Nación de México [en adelante, AGNM], *Bulas de Cruzada*, v. 27, exp. 1.

pasaría a la Superintendencia General de la Real Hacienda y su titular debía formar una dirección general, encargándose también de las otras dos gracias, el subsidio y el excusado, y entregaría el producto de las rentas a la Tesorería General. Asimismo, se daban por terminados los asientos con particulares, quienes serían reemplazados por administradores en cada diócesis.[57] El recorte en las competencias del comisario general de Cruzada afectaba también a sus subdelegados. El comisario general de Cruzada mantenía la jurisdicción apostólica y, desde luego, su facultad de subdelegarla a los comisarios de Cruzada.

Con estos antecedentes, en 1751 se despachaba la cédula real para reformar la Cruzada en Nueva España. La disposición otorgaba al virrey la superintendencia general y privativa sobre el producto de la renta y se eliminaba la competencia que sobre este punto había disfrutado con anterioridad el tribunal de Cruzada de México, el cual también perdía su jurisdicción sobre las causas temporales. El tribunal se mantenía provisionalmente para despachar los litigios que ya hubieran comenzado ante esta instancia. También se eliminaba la figura del subdelegado general de Cruzada y por lo mismo la superioridad que había ejercido anteriormente el tribunal de México sobre Nueva España, pero se mantenía la figura de los subdelegados diocesanos, con dependencia directa del comisario general de Cruzada en Madrid y con atribuciones sólo en causas espirituales. Se recortaba, de forma precisa, el fuero de Cruzada a favor de la jurisdicción ordinaria.[58]

Bajo esas premisas, en 1752, el virrey Revillagigedo elaboraba un nuevo reglamento para la Cruzada en Nueva España, el cual recibía al año siguiente la sanción real.[59] En el reglamento se regulaba el fuero de los tesoreros y receptores mientras ejercieran

[57] *Novísima recopilación*…, lib. II, tít. XI, ley XII.

[58] Real Cédula fechada en Aranjuez a 12 de mayo de 1751, AGNM, *Bulas de Cruzada*, v. 27, exp. 1.

[59] AGNM, *Bulas de Cruzada*, 27, exp. 1 y Fonseca y Urrutia, *Historia general*…, v. 3, p. 297-308. Sobre este reglamento, véase María del Pilar Martínez López-Cano, "El reglamento de 1752 sobre la administración de la bula de Cruzada en Nueva España. Origen, alcance y resultados", en *Hacienda e instituciones. Los erarios regio, eclesiástico y municipal en Nueva España: coexistencia e interrelaciones*, Yovana Celaya y Ernest Sánchez Santiró (coords.), México,

el cargo, otorgándoles exclusivamente el fuero pasivo (como demandados) en las causas de Cruzada y el activo únicamente contra los primeros contribuyentes (compradores de la bula). La principal novedad es que el primero lo harían efectivo en el superior gobierno y, el segundo, ante los comisarios subdelegados de Cruzada, dejando los otros pleitos y causas civiles y criminales en la jurisdicción real. Se suprimía el Real y Apostólico Tribunal de Cruzada de México que quedaría reducido a juzgado, compuesto por el comisario subdelegado de la arquidiócesis, el asesor (oidor de la Real Audiencia), un fiscal y un notario. Se eliminaban otros cargos del tribunal (contador mayor, alguacil mayor, canciller mayor), los cuales no tenían sentido en el nuevo esquema, ya que estas atribuciones pasaban a la jurisdicción real.

Con el nuevo reglamento, los oficiales reales y el Tribunal de Cuentas se encargarían de la supervisión de las cuentas que con anterioridad habían realizado el tribunal de Cruzada y su consejo respectivo, y la renta de Cruzada quedaría regulada como cualquier otro ramo de la Real Hacienda.

En 1767, coincidiendo con la vista de José de Gálvez a Nueva España, se estableció un nuevo reglamento que puso fin al sistema de asientos con particulares y, desde 1768, la Real Hacienda se hizo cargo de la administración.[60] En las principales tesorerías se nombraron administradores a sueldo, quienes se encargaron, como sus antecesores, de la distribución de los ejemplares y de la recaudación de las limosnas en sus respectivas diócesis (México, Puebla, Valladolid y Antequera), y en otras, se hicieron cargo, con un

Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora/Universidad Veracruzana, 2019, p. 101-127.

[60] Instrucción de 12 de diciembre de 1767 dada por el virrey marqués de Croix, a petición del visitador Gálvez, en Fonseca y Urrutia, *Historia General*…, v. 3, p. 308 y ss. Sobre la génesis de la medida y algunos alcances de la decisión en materia fiscal, véase María del Pilar Martínez López-Cano, "Renta eclesiástica e ingreso fiscal. La administración de la bula de la Santa Cruzada", en *La fiscalidad novohispana en el Imperio español. Conceptualizaciones, proyectos y contradicciones*, María del Pilar Martínez López-Cano, Ernest Sánchez Santiró y Matilde Souto Mantecón (coords.), México, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora/Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2015, especialmente p. 283-291.

sobresueldo, los propios oficiales reales (Guadalajara, Durango, Guanajuato y San Luis Potosí); es decir, la reforma conjugaba dos ámbitos territoriales: la diócesis y la estructura de cajas de la Real Hacienda, y así el obispado de Michoacán quedaba dividido en tres tesorerías, con sus respectivas sedes en Valladolid, Guanajuato y San Luis Potosí. Los curas párrocos se encargarían de la distribución de los ejemplares y de la recaudación de su importe en sus curatos, con una gratificación de 5% sobre el monto recolectado,[61] decisión que ocasionó al principio un vacío de autoridad, pues los eclesiásticos gozaban de fuero propio y no estaban sujetos al subdelegado de Cruzada ni a la jurisdicción real. El primero sólo tenía competencia sobre los denominados "primeros contribuyentes", es decir, los fieles que compraban los sumarios de la bula, pero no sobre sus curas ni párrocos, quienes también escapaban a la jurisdicción real en virtud del fuero eclesiástico. No sería hasta la real cédula de 1792 que se otorgaría al virrey, como juez subdelegado de este ramo de la Real Hacienda, la jurisdicción sobre las causas y sumas a favor de la Cruzada, con independencia de si los deudores eran laicos o eclesiásticos.[62]

La ordenanza de intendentes de 4 de diciembre de 1786, modificó ligeramente el reglamento de 1767. Se eliminaron los administradores a sueldo en Puebla, Oaxaca y Valladolid, y sus funciones fueron asumidas por los oficiales reales de la capital de la intendencia.[63] Sólo sobrevivieron el administrador del arzobispado de México y el tesorero de Yucatán, cargo que, como ya se señaló, estaba enajenado a perpetuidad. La ordenanza consumaba la separación de la jurisdicción temporal y espiritual de la Cruzada, pasando la primera privativamente en primera instancia al intendente de cada provincia, como sucedía con los otros

[61] Véase la carta de fecha 7 de diciembre de 1767 del visitador José de Gálvez a los curas del reino para que se encarguen del expendio de sumarios de la Bula de la Santa Cruzada, reproducida en *Informe del marqués de Sonora al virrey don Antonio Bucarely y Ursúa*, edición facsimilar, estudio introductorio de Clara Elena Suárez Argüello, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2002, p. 281-282.

[62] AGNM, *Reales Cédulas Originales*, v. 151, exp. 35.

[63] Artículo 165 de la Ordenanza de Intendentes, Fonseca y Urrutia, *Historia general…*, v. 3, p. 333-334.

ramos de la Real Hacienda y en apelación a la junta superior hasta llegar por la vía reservada a la Secretaría de Indias.[64] De este modo, en los asuntos temporales se optaba por la intendencia, mientras que en los asuntos espirituales y eclesiásticos se mantenía la subdelegación de Cruzada en la diócesis, con apelación a la Comisaría de Cruzada en Madrid.

Los espacios de la predicación

Por último, hay que señalar que desde la concesión de 1573 en que se extendió formalmente la predicación de la bula de la Santa Cruzada a Indias, fueron los frailes y los curas al frente de doctrinas y parroquias los encargados de predicarla a los fieles, si bien se prohibió que ellos mismos pudieran vender los ejemplares y percibir una comisión por su trabajo.[65] Formalmente, el subdelegado de Cruzada era quien autorizaba a los religiosos y eclesiásticos a la predicación de la bula de Cruzada y les enviaba las instrucciones correspondientes, si bien tenía que elegirlos entre aquellos aprobados por los ordinarios y prelados de las órdenes respectivas. Como he señalado en otros trabajos, al principio hubo oposición por parte de los frailes al frente de las doctrinas a predicar la bula de Cruzada entre sus feligreses, pero estas resistencias parecen haber cesado pronto.[66] Los tesoreros, por otra parte, abonaban a los predicadores el sermón, con sumas que podían alcanzar los 25 pesos el día de la publicación de la bula en la capital virreinal, a los tres pesos en los pueblos.[67] La publicación de la Cruzada comenzaba en

[64] Artículo 166, en *ibid.*, p. 334.

[65] En los primeros años se encargó la predicación y venta de bulas a los frailes de las órdenes religiosas asentadas en Nueva España. La orden recibía una comisión por el número de bulas que vendiera. Sin embargo, esto se prohibió a partir de 1573, como consta claramente en las instrucciones para la predicación y publicación de la bula de Cruzada, al recordar que estaba prohibido expresamente por la Santa Sede, Martínez López-Cano, *La Iglesia, los fieles y la Corona*…, cap. 2.

[66] *Idem*.

[67] Así se deduce de la documentación consultada.

la capital de la diócesis y se continuaba en las cabeceras de los partidos, con procesiones que confluían en la catedral o en la iglesia principal de la población. Al acto estaban obligados a asistir todos los fieles, bajo penas que contemplaban desde multas pecuniarias a la excomunión.

Como vimos en el apartado anterior, el breve concedido por Benedicto XIV a Fernando VI en 1750 sobre la administración de la Cruzada le otorgó al monarca un mayor control sobre la renta, lo que a su vez posibilitó aprovechar, desde 1768 en Nueva España, a los curas párrocos para expender y cobrar el importe de las bulas distribuidas en sus curatos, ofreciéndoles una comisión de 5% sobre el importe recaudado.

Consideraciones finales

Como se ha intentado mostrar en este trabajo, la territorialidad de la Cruzada tuvo su origen en la diócesis, base sobre la que se organizó su recaudación, primero por parte de la curia romana y posteriormente de la Corona. Ahora bien, aunque la diócesis fue la unidad territorial por la que se optó, la administración de la Cruzada no dependió de los obispos, sino de sus propios jueces, ya fueran los colectores pontificios o posteriormente los comisarios generales y subdelegados de Cruzada. Desde su origen y dado que se trataba de una gracia pontificia y, en consecuencia, de una renta eclesiástica, la Cruzada cayó bajo la jurisdicción eclesiástica. A su frente, el comisario general de Cruzada se convirtió en la máxima autoridad sobre la gracia en la monarquía católica, con jurisdicción directamente delegada por el papa, de ahí su carácter apostólico y, por tanto, no subordinado a la jerarquía diocesana. Ahora bien, a medida que la Corona se fue inmiscuyendo en su administración y recaudación de los fondos, la Comisaría de Cruzada unió a la jurisdicción apostólica la jurisdicción real, delegada por la Corona. De este modo, en la Comisaría de Cruzada y, por extensión, en el Consejo de Cruzada confluyeron las dos jurisdicciones, las cuales resultaban indispensables

para atender los asuntos de carácter espiritual y temporal que implicaba la gestión de la renta.

En el Nuevo Mundo, si bien al principio parece que los obispos ejercieron las funciones de comisarios de Cruzada, desde fines del siglo XVI se nombraron subdelegados de Cruzada en cada diócesis. Por encima de ellos, en América se crearon tribunales de Cruzada, los cuales se instauraron en las capitales de las reales audiencias, por lo que la jurisdicción de los tribunales de Cruzada coincidió con la de la audiencia respectiva. En estos tribunales, presididos por el comisario subdelegado de Cruzada de la capital de la diócesis, se acentuó el carácter real de la institución, al incorporarse un oidor y el fiscal de la audiencia. A lo largo del siglo XVII tanto los subdelegados de Cruzada de las diócesis como los tribunales de Cruzada de Nueva España quedaron sujetos, en grado de apelación en materias de justicia, al subdelegado general y tribunal de Cruzada de la ciudad de México, el único, además, con competencias exclusivas en materia de hacienda.

A mediados del siglo XVIII la Corona consiguió un breve papal que le aseguró el control sobre la gracia. Esto le permitió suprimir el Consejo de Cruzada y limitar las atribuciones del Comisario General de Cruzada. Los asuntos temporales pasaron a la jurisdicción real y a la superintendencia de la Real Hacienda. En Nueva España se eliminó el tribunal de Cruzada de México, los subdelegados de Cruzada conservaron tan sólo la jurisdicción en las causas espirituales, y el virrey, la Real Hacienda y los tribunales reales se encargaron de todas las causas temporales. La separación de las jurisdicciones espiritual y temporal se reforzó a partir de 1786 con la creación de las intendencias. La primera mantuvo como base la diócesis; la segunda quedó enmarcada en las intendencias, esquema que pervivió hasta la desaparición de la concesión de Cruzada en los territorios que a principios del siglo XIX se emanciparon de España.

En España, todavía, la Cruzada sufriría otro cambio jurisdiccional. A raíz del concordato de 1851, la Corona cedió los ingresos derivados de la Cruzada a la Iglesia. La renta quedó enteramente bajo la jurisdicción eclesiástica y así se mantuvo hasta su abolición en el Concilio Vaticano II.

LOS TERRITORIOS DE LAS ÓRDENES RELIGIOSAS

UN REINO QUE SÍ ES DE ESTE MUNDO

LA EXPANSIÓN TERRITORIAL DE LAS PROVINCIAS MENDICANTES NOVOHISPANAS (1524-1607)

ANTONIO RUBIAL GARCÍA
Universidad Nacional Autónoma de México
Facultad de Filosofía y Letras

En el territorio de la Nueva España ejercían su ministerio 17 provincias religiosas autónomas que pertenecían a cinco órdenes mendicantes. Aunque diferían unas de otras en la composición de sus comunidades, en el porcentaje de peninsulares o criollos que cada una poseía, en el número de sus miembros y de sus conventos, en el tipo de actividades que desempeñaban y en su "espiritualidad", todas participaban del esquema organizativo basado en el corporativismo, esquema que regulaba todo el sistema social. Sin embargo, algo que distinguía a las provincias religiosas de algunas otras corporaciones era su territorialidad; frente a aquellos cuerpos sociales cuya jurisdicción se circunscribía a una ciudad o poblado (cofradías o cabildos), las provincias mendicantes tenían un número variable de conventos situados en varias ciudades y villas distribuidas en un extenso territorio.[1] En especial las franciscanas, dominicas y agustinas se distinguieron por ocupar no sólo espacios urbanos, sino también la mayoría de los pueblos indígenas a causa de su expansión misional. Desde sus cabezas en la ciudad de México, las provincias del Santo Evangelio de los franciscanos, de Santiago de los dominicos y del Nombre de Jesús de los agustinos se fueron distribuyendo en casi todas las regiones durante el siglo XVI.

[1] No se va a considerar en este ensayo a los carmelitas, mercedarios y dieguinos, los cuales tenían una provincia cada uno, pues su actividad se circunscribía a los ámbitos urbanos y, al no tener "administración de indios", el número de sus conventos fue muy reducido.

Al aumentar el número de sus fundaciones, las tres órdenes religiosas misioneras en Nueva España añadieron a sus provincias madres originales otras once distribuidas a lo largo y ancho del territorio novohispano. Con esa división, y como consecuencia del desarrollo regional, se fortalecieron varias casas urbanas transformadas en cabeceras provinciales y se impulsó el crecimiento numérico de las fundaciones rurales. Cada una de esas fragmentaciones respondió a dinámicas distintas condicionadas tanto por la realidad social y regional donde se establecieron, como por la estructura interna de las órdenes religiosas y por el periodo histórico en el cual se instalaron. Este ensayo pretende dar cuenta de tales apropiaciones territoriales y de los cambios que se dieron en dichas provincias en los primeros 90 años de virreinato. Poner como límite la fecha de 1607 no es arbitrario, pues en esa fecha se fundó la provincia franciscana de Jalisco, la penúltima surgida en Nueva España, y a partir de entonces comenzaron a ser menos numerosas las nuevas fundaciones en el territorio a causa de los cambios en las políticas estatales y episcopales.

El esquema corporativo y su inserción en las estructuras virreinales

Como todas las corporaciones, las provincias religiosas poseían una estructuración jurídica basada en reglamentos y estatutos internos denominados constituciones; éstas regulaban desde las condiciones para el ingreso de nuevos frailes y los derechos y obligaciones que tenían después de profesar, hasta el control de los recursos económicos para los gastos colectivos. Todos los aspectos de la vida cotidiana en los conventos eran considerados por esos instrumentos legales que daban cohesión y estructura a la institución; de la misma manera se estipulaban en ellos los mecanismos que posibilitaban la expansión de las provincias con nuevas fundaciones.

Las constituciones también regulaban la segunda característica de la mayoría de las corporaciones: su autogobierno por

medio de la elección por sufragio de sus representantes y cuerpos rectores. En las provincias mendicantes el ejercicio de tal recurso se realizaba cada tres o cuatro años en los capítulos provinciales, asambleas que reunían durante varios días a los frailes sufragantes, entre los que estaban los priores (entre los agustinos y los dominicos) o guardianes (entre los franciscanos) de los conventos con voto y los maestros numerarios, entre otros. Por medio de estos mecanismos se elegía al provincial, quien regiría la provincia el siguiente trienio, al cuerpo consultivo formado por cuatro definidores y a dos visitadores encargados de recorrer las casas de la provincia; asimismo se hacía la tabla de los priores o guardianes y vicarios que se ocuparían del gobierno de cada convento en el trienio entrante. Con menos tumulto y sólo con la asistencia del provincial y los definidores, se celebraban también en algunas provincias los capítulos intertrienales (a veces en el segundo convento de la provincia), en los cuales se sondeaban opiniones y se cambiaban priores inconvenientes sin necesidad de acudir a ningún tipo de votación comunitaria. También en los capítulos se fundaban nuevas casas, se cambiaba el estatus legal de las vicarías, visitas o asistencias para convertirlas en prioratos o guardianías y darles voto en los capítulos. Este proceso sería fundamental en la expansión de las órdenes sobre el territorio.

Por otro lado, las provincias dependían jurídicamente de otras instancias superiores: los ministros generales de las respectivas órdenes que desde Roma emitían patentes, ratificaban nombramientos y, sobre todo, daban los permisos para la creación de nuevas provincias. Entre los franciscanos intervenían también en los asuntos internos de éstas —y en su control y visita— los comisarios generales de Indias y de Nueva España. Por último, sobre todas esas instancias estaba el Sumo Pontífice, quien debía autorizar con una bula la erección de nuevas provincias y, sobre todo, el Regio Patronato, sin cuya autorización ninguna fundación ni división provincial podía llevarse a cabo.

Un tercer rasgo del corporativismo lo constituían sus aparatos de representación, manifestaciones visibles que les daban identidad y presencia social. Cada provincia detentaba así sus

estandartes, galardones, imágenes de sus santos protectores y trajes propios, sistemas simbólicos que cada corporación configuraba, transmitía y exhibía en las procesiones y fiestas civiles y religiosas. Para sus miembros se convirtió en algo esencial defender en las celebraciones públicas su posición respecto a los otros cuerpos sociales y su espacio predeterminado y situado jerárquicamente. Parte fundamental de esa presencia consistió en publicitar los logros de sus integrantes destacados y la expansión de sus fundaciones por medio de crónicas, pues con esto la corporación obtenía prestigio, proponía modelos de comportamiento a sus miembros jóvenes y podía defender sus privilegios. Este aspecto fue tan importante que en los capítulos provinciales uno de los cargos por elección era el del cronista.

Dicha necesidad de guardar su memoria colectiva para ser trasmitida a las nuevas generaciones hacía indispensable la creación y consulta de archivos. Además de este sentido de historicidad, para todas era fundamental el resguardo de documentación, pues una buena parte de sus privilegios podían ser defendidos ante otras corporaciones o frente a los obispos gracias a esa memoria documental. Finalmente, parte de esta memoria —que se manifestaba como identidad en el interior de la orden y como prestigio y propaganda hacia el exterior— también la constituyeron las galerías de retratos de miembros ilustres que se colocaban en los claustros de los grandes conventos urbanos.

En esas tres instancias —la jurídica, la organizativa y la representacional— debemos situar los mecanismos de apropiación territorial utilizados por las provincias mendicantes evangelizadoras. En dicho proceso, estas instancias no sólo tuvieron avances sino también retrocesos, se vieron obligadas a ceder fundaciones a las otras órdenes o al clero secular o las abandonaron momentáneamente, como sucedió en las fronteras norte y sur, en Michoacán y en Oaxaca.

Por último, también es necesario tener en cuenta que al mismo tiempo que las provincias se apropiaban de sus territorios se estaban conformando las jurisdicciones diocesanas y que ambas comenzaron a sobreponerse. Así, durante las primeras dos décadas, las provincias franciscana, agustina y dominica tuvieron

fundaciones en los territorios del arzobispado y en la diócesis de Tlaxcala; las dos primeras compartieron el área del obispado de Michoacán, mientras que los dominicos ejercieron un control sin competencia en los de Oaxaca y Chiapas y los franciscanos monopolizaron las doctrinas en los de Yucatán. En Guatemala y Nicaragua, la presencia de éstos últimos y de los dominicos se vio complementada por la orden de la Merced, la cual sólo en estos obispados centroamericanos tuvo doctrinas en pueblos indígenas. En un principio, esa simultaneidad de jurisdicciones no fue problemática, pues había colaboración entre obispos y frailes, pero con el tiempo se convertiría en foco de conflicto al confrontarse ambas instancias por el control de las poblaciones nativas.

A esta situación debemos agregar las relaciones surgidas en cada una de las diócesis entre el poder eclesiástico y la autoridad civil. En Puebla, Oaxaca, Michoacán y Comayagua, donde el obispo tenía mucho mayor poder jurisdiccional que los alcaldes mayores, el desempeño político de los prelados no encontraba competencia y los frailes tuvieron que enfrentar sus conflictos con muy pocos apoyos. En Nueva Galicia, en Nueva Vizcaya, en Guatemala y en Yucatán, donde existían gobernadores provinciales con todos los privilegios inherentes al vicepatronato regio, la problemática debió ser similar a la que se dio entre el arzobispo de México y el virrey, donde a menudo la autoridad civil se puso del lado de los religiosos.[2]

Por ello, además de la territorialidad diocesana, debemos tener en cuenta que las provincias de los religiosos también se insertaban en las demarcaciones del poder civil, y por lo tanto virreyes, audiencias y gobernadores estuvieron imbricados en la expansión de las provincias, pues a menudo eran quienes propiciaban y autorizaban, en nombre del rey, sus fundaciones. Finalmente hay que considerar que, sobre todo en las primeras décadas, encomenderos, corregidores y caciques indígenas tuvieron injerencia

[2] Antonio Rubial García, "La mitra y la cogulla. La secularización palafoxiana y su impacto en el siglo XVII", *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, v. XIX, n. 73, 1998, p. 237-272.

en la propagación de las órdenes sobre el territorio y los ayuntamientos urbanos en la fundación de los conventos mendicantes en las villas y ciudades.

El proceso de apropiación territorial se inició desde el momento mismo en que llegaron los religiosos y comenzaron a distribuirse en los territorios de las incipientes diócesis. En su realización se hizo necesario obligar a los indígenas a dejar las laderas y a congregarse en los pueblos construidos en los valles en torno a los conventos y, una vez reducidos, forzarlos a vivir bajo las normas de lo que los contemporáneos llamaban "policía cristiana". Ésta implicaba el trazado de calles y plazas, la dotación de agua por medio de acueductos y cisternas, la adaptación de plantas y animales traídos del viejo continente y la conformación de instituciones comunales (cofradías, hospitales, etcétera) para crear una nueva organización económica, social y política. La erección de un templo y un convento en el centro del pueblo fue la materialización de esa apropiación de los espacios tanto físicos como sociales y mentales. Dicha apropiación que se iniciaba con la fundación de un convento y con la congregación de un pueblo se reforzaba con el tiempo a partir de la imposición de devociones, fiestas, santos, imágenes y prácticas, así como con la concentración de recursos y servicios comunitarios en sus templos.

En forma paralela a la evangelización los frailes fundaban sus casas en las pequeñas y grandes ciudades, las cuales se iban convirtiendo en importantes centros administrativos, económicos y religiosos y daban cabida a los numerosos colonos, quienes llegaban en busca de riqueza. En muchos de esos centros los frailes habían formado parte de sus primeros fundadores; con sus templos y conventos marcaban la distribución de los barrios y formaban parte esencial en la conformación de los espacios urbanos. Los religiosos se constituían así como una parte fundamental de las estructuras de dominio colonial, aunque se veían a sí mismos como los artífices de un reino en este mundo que al mismo tiempo prefiguraba y preparaba a sus habitantes para la Jerusalén celestial. Para estudiar este proceso podemos fijar una cronología con base en cuatro etapas.

PRIMERA ETAPA: MARCANDO LAS LÍNEAS DE PENETRACIÓN (1524-1542)[3]

Para mediados del siglo XVI las órdenes religiosas ya habían realizado la adaptación de sus estructuras medievales al medio americano, un ámbito totalmente distinto del europeo, lo que había provocado profundos cambios en su interior. La mayor parte de sus 160 conventos estaban en pueblos de indios, y de sus 800 frailes dos terceras partes se dedicaban a su administración. Los cargos provinciales y priorales eran ocupados por personal que conocía bien las necesidades misionales, y en los capítulos de ese periodo se discutían temas vinculados a la administración de los nativos, por lo que varios de esos capítulos se celebraron en pueblos indígenas. Pero las más marcadas diferencias entre las provincias americanas y las del Viejo Continente se dieron en el ámbito conventual, pues frente a la relativa uniformidad de las casas europeas (con un promedio de 30 religiosos), las de Mesoamérica fluctuaban entre las pequeñas comunidades emplazadas en el ámbito indígena (con tres a cinco frailes) y las situadas en los grandes centros urbanos españoles (con más de cincuenta). Las primeras habían nacido por la necesidad de crear y congregar pueblos —premisa necesaria para hacer más efectiva la labor evangelizadora— alrededor de *cabeceras de doctrina* asentadas en los antiguos centros prehispánicos de poder; hacia ellas fueron congregadas las numerosas estancias cercanas, aunque sólo fue posible reunir en los poblados mayores unas cuantas aldeas; la mayor parte quedaron diseminadas como *visitas* con una pequeña capilla a la que acudían los frailes de la cabecera de doctrina pocas veces al año. Había sin embargo regiones donde las estruc-

[3] La datación de las fundaciones mendicantes es un poco problemática porque las fuentes presentan datos contradictorios, por lo que a menudo nos movemos con aproximaciones. Para las fechas que utilizo me baso en dos autores confiables, pues su información proviene de fuentes de primera mano: Peter Gerhard, sobre todo su *Geografía histórica de la Nueva España (1519-1821)*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2000, y George Kubler, *La arquitectura mexicana del siglo XVI*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982.

turas políticas prehispánicas eran débiles y los nuevos poblados no pudieron usufructuar un sistema tributario ni un asentamiento organizado previo.

Al ser los primeros en llegar, los franciscanos fueron quienes se asentaron en los señoríos mejor estructurados y aprovecharon con más eficiencia esa situación privilegiada. Aunque desde 1502 funcionaba en las Antillas la provincia franciscana de Santa Cruz de la Indias, las misiones novohispanas nunca dependieron de ella.[4] De hecho, los primeros tres religiosos de esta orden que llegaron a México en 1523 venían de Flandes (con fray Pedro de Gante a la cabeza), y al año siguiente arribaron desde Castilla otros doce al mando de fray Martín de Valencia. Con ellos se iniciaron las fundaciones en la ciudad de México, pero también en Tezcoco, Huejotzingo, Tlaxcala y Tzintzuntzan, estas últimas cabeceras de antiguos señoríos aliados de Hernán Cortés durante la conquista de Tenochtitlan. Unos años después llegó nuevo personal misionero con el obispo franciscano fray Juan de Zumárraga y con fray Antonio de Ciudad Rodrigo. En 1530 ya había en Nueva España más de cincuenta religiosos de esta orden distribuidos en cerca de quince conventos. El aumento numérico les permitió extender sus fundaciones durante la siguiente década en los poblados importantes alrededor de la cuenca lacustre del Anáhuac (Tláhuac, Chalco, Xochimilco)[5] y en lugares que marcarían nuevas rutas de penetración como Cuernavaca (hacia el sur), Tulancingo (con dirección al Pánuco) y Jilotepec y Tula (hacia las tierras chichimecas). De todas ellas sólo esta última tuvo el camino abierto, pues las otras dos líneas de penetración fueron muy pronto ocupadas por los agustinos. También en esas fechas se intensificó la expansión en el obispado poblano-tlaxcalteca,[6] cuyas fundaciones en Tehuacán y Huaquechula parecían

[4] Para una visión panorámica de las provincias franciscanas en América, véase *Franciscanos en América. Quinientos años de presencia evangelizadora*, Francisco Morales (ed.), México, Conferencia Franciscana de Santa María de Guadalupe, 1993.

[5] Además de Cuautitlán, Tepeapulco, Otumba y Tlalmanalco.

[6] Se fundaron entonces Cholula, Tepeaca, Cuauhtinchan, Zacatlán, Huaquechula y Tehuacán.

mostrar la intención de una salida hacia el sureste, pero ésta fue frustrada por el avance dominico. La erección de la casa de Puebla en 1532, al mismo tiempo que la ciudad, les dio a los frailes menores un fuerte control territorial en el área, aunque siempre dependiente de la capital virreinal.

Una tercera zona de expansión, abierta desde la fundación de Tzintzuntzan, fue el antiguo señorío tarasco de Michoacán,[7] donde al principio tuvieron el apoyo del obispo Vasco de Quiroga (1538-1565). Esta presencia los hizo misionar, sobre todo, entre gente de habla náhuatl, otomí y purépecha. Pero también, por haber sido los primeros en llegar a la frontera norte, fueron ellos los introductores de la nueva fe entre los grupos chichimecas y los pioneros de la penetración entre los nómadas en Nueva Galicia, con la fundación de pequeños emplazamientos. Las dificultades de esa misión, unidas a la explotación por parte de los encomenderos, desataron la rebelión de las tribus cazcanas del Mixtón en 1541, durante la cual murió el primero de los franciscanos martirizados en el norte, fray Juan Calero. Después de aplacar dicha rebelión fue refundada Guadalajara y ahí los franciscanos abrieron un convento en 1542, el cual sería clave en su expansión hacia la Nueva Galicia. Para esas fechas la provincia del Santo Evangelio tenía 36 guardianías en el territorio concentradas en las diócesis de México, Puebla y Michoacán, y los religiosos habían iniciado su penetración en el reino de Nueva Galicia donde aún no se había establecido un obispado. Como veremos más adelante, el inicio de su expansión hacia el sureste (Campeche, Yucatán y Guatemala) no se daría sino un lustro después, a partir de 1545.

La segunda orden evangelizadora, la de Santo Domingo, llegó a México en 1526, después de desarrollar una gran actividad en las Antillas desde 1510. De los doce que habían llegado con fray Tomás Ortiz en 1526 varios murieron al poco tiempo de haber llegado y otros, entre ellos Ortiz, regresaron a España. Así, sólo se erigió una pequeña comunidad de cinco frailes bajo las órdenes del vicario fray Domingo de Betanzos en su convento

[7] Acámbaro, Uruapan, Pátzcuaro, Jiquilpan, Tarécuato, Zinapécuaro.

matriz en la capital. La idea del fundador era que en la futura provincia hubiera doce conventos con 30 frailes cada uno y que desde ellos los religiosos visitaran, de dos en dos, los pueblos de indios cercanos, evitando que esa labor los distrajese de sus principales funciones que eran la oración y el estudio.[8] El reducido número de sus miembros, la actitud abiertamente hostil hacia la labor misional por parte de su dirigente y la crítica situación política retrasaron su actividad misional, la cual no dio inicio sino hasta 1528 bajo un nuevo vicario, fray Vicente de Santa María. Para él, los frailes debían residir en las comunidades indígenas, como lo hacían los franciscanos, pues era la única manera de dar seguimiento a la labor evangelizadora.

A partir de entonces la misión dominica se mostró más homogénea y concentrada que la franciscana, aunque como ella aprovechó la presencia de señoríos prehispánicos fuertes. Gracias a algunos centros importantes cedidos por los frailes menores en el Valle de México y en sus alrededores (Coyoacán, Azcapotzalco), la orden de predicadores afianzó su presencia en el centro y comenzó su salida hacia el valle de las Amilpas (Cuautla, Oaxtepec), lo cual la llevó, hacia la década de los cuarenta, a su principal área misional en el sureste con sus primeras fundaciones en la Mixteca y la Oaxaca zapoteca.[9] A futuro, la primera región se convertiría en un foco de conflicto entre las provincias dominicas de Santiago y San Hipólito. Fundaciones urbanas como la de Antequera de Oaxaca en 1529 y Santiago de los caballeros en Guatemala en 1539 fueron fundamentales para afianzar esa expansión. Nahuas, mixtecos, zapotecos, mijes, tzotziles, tzeltales y chalchitecos fueron algunos de los grupos hacia los que se dirigió su predicación. En 1532 había 30 religiosos dominicos en Mesoamérica distribuidos en seis casas que llegaron a trece en 1540.

Durante los primeros diez años franciscanos y dominicos tuvieron escasos logros en el proceso de apropiación territorial.

[8] Agustín Dávila Padilla, *Historia de la fundación y discurso de la provincia de Santiago de México de la orden de predicadores por las vidas de sus varones insignes y casos notables de Nueva España*, l. I, cap. XXI, p. 79.

[9] Sus primeros conventos fueron Teposcolula y Yanhuitlán en la Mixteca, y Etla, Cuilapan, Huaxolotitlán en la región zapoteca.

El hecho se debió, en parte, a la oposición de algunos nobles y sobre todo de los sacerdotes indígenas, y en parte al desconocimiento de las lenguas aborígenes; influyó también la dispersión de la población y, sobre todo, la escasez de personal misionero; finalmente también afectó el poco apoyo que daban los encomenderos y el caos político e institucional provocado por la lucha de facciones y por la ilegal actuación de la Primera Audiencia, con la cual los franciscanos tuvieron fuertes enfrentamientos. Las cosas comenzaron a cambiar después de 1530, con la llegada de la segunda Audiencia y sobre todo con la ayuda del virrey Antonio de Mendoza a partir de 1535.

En este periodo de transición arribaron los agustinos a Nueva España, a la que sería su primera empresa misionera en América. En 1533, siete frailes al mando de fray Francisco de la Cruz buscaron los territorios que habían dejado libres las dos órdenes que los precedieron. A causa de lo tardío de su llegada, la misión agustina presentó una dispersión similar a la franciscana, pero, a diferencia de ella, sus territorios fueron agrestes, algunas veces poco fértiles y con una población muy dispersa. Entre 1533 y 1540 su primer avance se dio hacia el sur de la capital sobre importantes señoríos prehispánicos, en los estados actuales de Morelos y Guerrero,[10] donde se necesitaba abrir brecha para el océano Pacífico. Su segunda dirección se encauzó hacia la Sierra Alta de Meztitlán,[11] zona donde recibieron ayuda de encomenderos y corregidores con cuyo auxilio trazaron el camino hacia la Huasteca, con la fundación de Huejutla en 1545. Cinco años antes, los franciscanos les habían cedido su convento de Acolman que era la entrada hacia esa ruta desde la capital. La Tierra Caliente de Michoacán (Tiripitío y Tacámbaro) fue su tercera zona de influencia abierta gracias también al apoyo de los encomenderos y cuando las relaciones con el obispo Quiroga eran aún cordiales. Tal dispersión provocó que los agustinos se dedicaran a los indígenas de grupos lingüísticos con un reducido

[10] Con las fundaciones de Mixquic, Ocuila, Totolapan, Yecapixtla, Tlayacapan, Tlapa y Chilapa.

[11] Entre 1536 y 1537 fundaron, además de Meztitlán, Atotonilco y Molango.

número de hablantes, como el ocuilteca, el tlapaneca y el matlatzinca, o de difícil aprendizaje, como el otomí o el huasteco, aunque tarascos y nahuas también recibieron su atención. Para 1535 había en Nueva España menos de 20 religiosos de esta orden distribuidos en siete conventos, los cuales ya habían llegado a quince en 1540.

Para entonces ya estaban constituidas las tres provincias madres y a lo largo de este periodo habían conseguido su autonomía de aquellas que les habían dado origen. Los franciscanos fueron los primeros que mostraron una necesidad de independencia, pues su sistema jurídico se prestaba para realizar tales divisiones al hacer la distinción entre custodias y provincias. Frente a las segundas que tenían plenos derechos y tenían noviciados y colegios para la formación de sus jóvenes, las primeras poseían una mayor dependencia ya sea del ministro general, ya de una provincia autónoma, además de la limitación en la representatividad al no poder votar en los capítulos generales. Cuando los primeros doce religiosos llegaron a Nueva España ya venían constituidos como una custodia con el nombre del Santo Evangelio y con cierto grado de autonomía, por ejemplo, con la facultad de celebrar capítulos trienales para elegir al custodio. En 1535 los doce conventos que había en la custodia solicitaron y consiguieron que el capítulo general celebrado en Niza les concediera el título de provincia autónoma de las de España. En ese momento, los territorios de Michoacán y Jalisco quedaban constituidos en una custodia de la provincia del Santo Evangelio y, cuando la orden se expandió por Yucatán y Guatemala en la década de los cuarenta, ahí fueron también fundadas otras dos custodias dependientes de ella.[12]

Entre los dominicos, el nacimiento de la provincia autónoma de Santiago tuvo un origen más conflictivo. En 1530 el capítulo general celebrado en Roma había aceptado la solicitud de la vicaría de Santa Cruz con sede en la isla de Santo Domingo para erigirse en provincia autónoma. Con base en esta erección los frailes antillanos nombraron prior del convento de México,

[12] Lino Gómez Canedo, *Evangelización y conquista. Experiencia franciscana en Hispanoamérica*, México, Miguel Ángel Porrúa, 1977, p. 46.

considerando que éste era una vicaría dependiente de ellos. Fray Domingo de Betanzos partió entonces a Roma para conseguir la creación de una provincia independiente de la de Santa Cruz. Gracias al apoyo del cardenal dominico García de Loaysa y del papa Clemente VII lo consiguió en el capítulo de 1532, pues la futura provincia ya contaba con media docena de casas, aunque sólo una tenía carácter de priorato. Sin embargo, el primer capítulo provincial no se llevó a cabo sino hasta 1535, al regreso de Betanzos a Nueva España con 30 religiosos para consolidar la fundación.[13]

También alrededor de 1535 los agustinos conseguían una cierta autonomía de su provincia madre de Castilla, aunque no su independencia absoluta. En efecto, en 1534 el provincial fray Tomás de Villanueva daba a la vicaría de México la facultad de tener capítulo cada tres años y de elegir un vicario provincial, aunque éste debía ser confirmado por las autoridades de la orden en Castilla. La *vicaría provincial* del Santísimo Nombre de Jesús tenía entonces apenas siete conventos y sólo 17 frailes; aceptó tal situación como una condición que facilitaba el paso de misioneros entre una provincia y otra. Sin embargo, las distancias hicieron que la de Nueva España se desempeñara con bastante autonomía de hecho, aunque no de derecho. En 1540, para el capítulo de Dueñas, los agustinos novohispanos enviaron a fray Nicolás de Ágreda a solicitar la separación, pero lo único que logró fue que al vicario provincial se le diera el título de prior provincial. Después de varios intentos frustrados, los vínculos de la provincia agustina de México con la de Castilla se rompieron formalmente en 1565. Una conflictiva visita enviada desde España en 1560, que terminó escandalosamente con la negativa de prestar obediencia al visitador fray Pedro de Herrera, mostró la necesidad de dar fundamento jurídico a una autonomía que de hecho ya existía.[14] A pesar de haber conseguido su separación

[13] Daniel Ulloa, *Los predicadores divididos. Los dominicos en la Nueva España, siglo XVI*, México, El Colegio de México, 1977, p. 119 y s.

[14] Antonio Rubial, *El convento agustino y la sociedad colonial (1533-1630)*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1989, p. 60 y s.

formal en fechas tempranas, las provincias mendicantes novohispanas siguieron alimentándose con los recursos humanos procedentes de España por lo menos hasta 1570, año en que comenzó a disminuir el flujo de frailes emigrados de Europa.

Segunda etapa: ocupación, urbanización y primeras fragmentaciones (1541-1580)

a) La expansión territorial y las cabezas urbanas

Al mismo tiempo que se daba el proceso de separación de las *provincias madres* españolas, se iban configurando las bases para las futuras divisiones provinciales al irse extendiendo las áreas misionales, cada vez más alejadas del centro. A la vieja separación entre cabeceras de doctrina y visitas se agregó un nuevo modo de expansión por medio de la creación de algunas vicarías.

En varias visitas mayores, los provinciales colocaron vicarios de planta (llamados *presidentes* entre los franciscanos), uno o dos frailes que no tenían derecho de voto en los capítulos, pero que con el tiempo podían convertirse en priores o guardianes si la vicaría mostraba la necesidad de hacer oficial la fundación. Muchas de las fundaciones conventuales agustinas y franciscanas comenzaron siendo vicarías, sobre todo las fundadas después del primer gran avance de la década de los treinta, y entre los agustinos la mayoría se volvieron prioratos y adquirieron representatividad en los capítulos provinciales.[15] Los franciscanos, en cambio, conservaron varias de sus casas como vicarías o presidencias y les dieron participación capitular por medio de frailes elegidos entre los vicarios que tuvieron voz y voto en los capítulos. Esto se daba para ampliar el cuerpo de votantes con miras a una mejor administración misionera.[16] Entre los dominicos, en cambio, la mayor parte de los conventos en pueblos de indios no

[15] *Ibid.*, p. 136.

[16] *Estatutos Generales de Barcelona para la familia cismontana*, Sevilla, Simón Faxardo, 1634, p. 106-112. Agradezco al padre Francisco Morales esta información.

rebasaron este nivel de vicarías y sólo se constituyeron en prioratos aquellos que tenían un número de frailes suficiente (que debía ser de doce), lo cual sólo se cumplía en los conventos urbanos de México, Puebla y Oaxaca. Otra peculiaridad dominica fue introducida por la bula *Pastoralis officii* con que Clemente VII fundó la provincia de Santiago (1532). En ella se concedió que los vicarios podrían tener voz y voto en los capítulos hasta que la provincia tuviera siete prioratos, los cuales podrían serlo cuando sus casas fueran ocupadas por siete religiosos a lo menos, situación que nunca se logró en el siglo XVI.[17]

Así, a lo largo de la centuria, y a partir de las fundaciones en centros clave del mundo indígena, se fueron creando nuevas cabeceras de doctrina en aquellos poblados de su entorno que presentaban las condiciones idóneas para sostener un convento. Robert Ricard describió tres procesos en esa apropiación: ocupación (donde los conventos forman una red en torno a un centro); penetración (fundaciones precarias en zonas de difícil acceso) y enlace (conventos que servían para comunicar una región con otra.[18]

Sin embargo, Ricard no señaló que, sobre todo en el primer caso, las ciudades capitales tuvieron un papel determinante en el proceso evangelizador y que se convirtieron en los centros de esas redes de conventos a corta distancia unos de otros. En las casas de México, Puebla, Valladolid de Michoacán, Guadalajara, Antequera de Oaxaca, Mérida y Santiago de los Caballeros en Guatemala, se encontraban los noviciados, los todavía incipientes colegios para formar sacerdotes y las enfermerías. Es por demás significativo que las tres provincias madres tuvieran sus primeras fundaciones urbanas en la ciudad de México, y que todas tarde o temprano también abrieron casas en Puebla, las dos urbes más importantes del virreinato. Quizás por su cercanía con México, esta última ciudad no llegó a ser capital de provincia, salvo entre los dominicos y muy tardíamente. En cambio, las otras ciudades más alejadas de la ciudad de México sí lo fueron.

[17] María Teresa Pita Moreda, *Los predicadores novohispanos del siglo XVI*, Salamanca, San Esteban, 1992, p. 132 y s., 206.

[18] Robert Ricard, *La conquista espiritual de México*, México, Jus, 1947, p. 177 y s.

Junto con esas capitales episcopales comenzaron a aparecer ciudades menores cuyo crecimiento permitió a las órdenes adquirir limosnas y conectar territorios. Dos casos ejemplares en este periodo fueron Querétaro y Toluca. Entre 1536 y 1541 varios caciques otomíes fueron enviados por los encomenderos de Acámbaro y Jilotepec para fundar la villa de Querétaro en la frontera chichimeca. Los fundadores tenían la misión de poblar, y muy pronto (alrededor de 1550) encargaron a los franciscanos el cuidado espiritual de la reciente fundación que se puso bajo la advocación de Santiago.

Otro ejemplo en este sentido fue Toluca, a donde en 1522 Hernán Cortés, su encomendero, trasladó el poder de la antigua capital del señorío matlatzinca desde Calixtlahuaca, que estaba a nueve kilómetros de la nueva villa. En 1565 Toluca recibía un convento franciscano bajo el título de la Asunción gracias al apoyo de Juan Cortés Coyotzin, cacique indígena de la zona, quien se mandó enterrar con su mujer al pie del altar de San Miguel de dicho templo.[19]

Un caso más tardío fue el de la villa de Atlixco, la cual recibió un convento franciscano en 1569 y uno agustino en 1590, pues su fértil valle se convirtió en una de las zonas productoras de trigo más importantes del virreinato en esa segunda mitad de la centuria. En una situación similar estaban los reales de minas como Zacatecas y San Luis Potosí, donde los mendicantes fundaron casas atraídos por las ricas limosnas. Otro ejemplo que ilustra cómo las condiciones económicas o estratégicas propiciaron la presencia de varias órdenes religiosas en un centro urbano fue el puerto de Veracruz, debido a su papel clave para hospedar a los frailes que llegaban en las flotas.

De manera paralela a esa consolidación urbana, algunos de los llamados pueblos de indios ya se habían transformado para entonces en villas mestizas, y las fundaciones mendicantes en ellas estaban siendo una parte activa en dicha evolución. Entre los franciscanos eran notables los casos de Cholula (que llegó a

[19] Nicolás León, *El convento franciscano de la Asumpción de Toluca*, México, Biblioteca Enciclopédica del Estado de México, 1969, p. 27.

tener dos conventos de dicha orden en San Gabriel y San Andrés), Tlaxcala, Tehuacán (en la diócesis de Puebla), Texcoco y Cuernavaca (en el arzobispado) y Pátzcuaro, Acámbaro y Zitácuaro (en Michoacán). Entre los agustinos estaban en esta categoría la fundación michoacana en Yuririapúndaro. Los dominicos, cuyas casas en Izúcar, Oaxtepec y Cuautla se remontan a la etapa anterior, se dedicaron a administrar a poblaciones mestizas y españolas, además de las indígenas, cuando estas zonas se convirtieron en los centros de actividad de numerosas haciendas azucareras, focos de atracción de una población afrodescendiente. En las villas de Etla, Nejapa, San Ildefonso y Guadalcazar (Tehuantepec) en el obispado de Oaxaca, los dominicos también comenzaron a administrar a poblaciones no indígenas desde la segunda mitad de la centuria.

Entre los franciscanos las autonomías regionales se hicieron evidentes desde muy temprano, quizás a causa de la mayor expansión de sus fundaciones. A lo largo de tres décadas, entre 1540 y 1570, esta orden extendió sus fundaciones conventuales a los centros urbanos que surgían en la periferia novohispana: Guadalajara (1542) y Zacatecas (1558) en Nueva Galicia, y Campeche (1545) y Mérida (1547) en Yucatán. La fundación en Santiago de los Caballeros en Guatemala debió darse alrededor de 1536, pero a raíz de la traslación de la villa desde la destruida Almolonga hasta su nuevo emplazamiento en 1541, la nueva casa franciscana se abriría en 1543. Estos conventos se volvieron los centros que anunciaban la autonomía de otras tantas custodias y provincias de la orden. En 1559 los franciscanos de Nueva España administraban 80 casas con 380 frailes distribuidos en todas las diócesis de Nueva España, con excepción de Oaxaca.[20]

[20] Carta dirigida a Felipe II por los provinciales de las órdenes de Santo Domingo, San Francisco y San Agustín enumerando las casas que tenía cada una en Nueva España y exponiendo la necesidad de que les alcanzase del pontífice la facultad de administrar ciertos sacramentos. Firmada por Domingo de Santa María, Francisco Toral y Alonso de la Veracruz. Tlaxcala, mayo 1 de 1559, Archivo Histórico Nacional de Madrid [en adelante AHN], *Diversos-colecciones* 24, n. 39, citada por Leticia Pérez Puente, *Los cimientos de la Iglesia en la América española. Los seminarios conciliares, siglo XVI*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y

Sin embargo, la primera región que mostró rasgos autónomos se encontraba en la diócesis de Michoacán, donde, como vimos, los franciscanos tenían importantes fundaciones alrededor del lago de Pátzcuaro. Desde ahí dicha orden se dirigió hacia la provincia de Ávalos con el apoyo de sus encomenderos y fundó Zapotlán, Zacualco y Ajijic; y más al norte, Juchipila y Ezatlán. En 1547, aprovechando un viaje de Quiroga a España, los franciscanos abrían su casa en Guayangareo-Valladolid, con lo cual se consolidaban las bases de la futura provincia de San Pedro y San Pablo.

Michoacán fue una zona que los franciscanos compartieron con los agustinos, aunque ocupando diferentes territorios; mientras los primeros se asentaron en las antiguas capitales tarascas, los segundos iniciaron sus avances hacia los poblados indígenas de la periferia. La fundación agustina de Pátzcuaro, por ejemplo, fue tardía, pues Vasco de Quiroga no permitió la presencia de estos mendicantes durante la segunda parte de su episcopado. Como vimos, en un principio este obispo se había mostrado proclive a apoyar a los agustinos y les había concedido Tiripitío, Tacámbaro y Santa Fe de la Laguna, pero su amistad con fray Alonso de la Veracruz comenzó a deteriorarse a partir de la ausencia de Quiroga por un viaje a España en 1547. Con el apoyo del virrey Mendoza, abierto opositor del obispo michoacano, Veracruz realizó varias fundaciones en la frontera chichimeca durante su primer vicariato provincial (1548-1551). En ese tiempo, y ayudados por los encomenderos, los agustinos ocuparon las casas de Cuitzeo, Yuririapúndaro, Huango, Pungarabato, Cupándaro y Charo. Gracias al virrey Mendoza, franciscanos y agustinos erigieron en 1547 y 1548 sus respectivos conventos en la recién creada villa de Guayangareo-Valladolid.

En 1553, durante el gobierno de Luis de Velasco, de nuevo los agustinos se enfrentaron a Quiroga pues el virrey les había otorgado la administración de dos pueblos al sur del río Lerma (Tlazazalca y Chilchotla) en contra de las órdenes de Quiroga, quien

la Educación, 2017 (La Real Universidad de México. Estudios y textos 36), p. 144. Dicha carta fue publicada en *Cartas de Indias*, Madrid, Ministerio de Fomento, 1977, p. 141 y s.

nombró curas seculares para ellos. Por esas fechas, los agustinos pasaban también al obispado de Nueva Galicia donde, a pesar de la oposición del obispo franciscano fray Pedro de Ayala y con el apoyo de la audiencia, abrían una posada en Guadalajara desde donde decían misa, confesaban y predicaban. Ayala intentó expulsarlos, pero ellos se resistieron, pertrechados con arcabuces y con algunos laicos amigos. Finalmente, en 1574 dicho convento se volvía priorato y con ocasión de tal fundación se erigieron en la Nueva Galicia centros agustinos en Tonalá, Ocotlán y Zacatecas.[21] Con esos conventos en Michoacán y Nueva Galicia se pusieron las bases de la futura provincia de San Nicolás Tolentino.

En el periodo entre 1548 y 1551, fray Alonso reforzó también la misión entre los otomíes del Mezquital (con los conventos de Actopan, Ixmiquilpan y Tezontepec), en la Huasteca (con Xilitla) y en el camino del Mar del Sur (con Chiauhtla en el obispado de Puebla). Tres lustros más tarde, durante su segundo provincialato (1557-1560), fray Alonso de la Veracruz se dedicaba a reforzar la misión norteña y, con el apoyo del virrey Velasco, abría las casas de Tzitzicaxtla, Chapulhuacán, Tantoyuca, Tututepec, Acatlán y Hueyacocotla, cerrando el semicírculo que cercaba la Gran Chichimeca y que él mismo había abierto dos décadas antes en Michoacán. Finalmente, durante su último provincialato (1575-1578) se fundaron en el área michoacana Zirosto, Pátzcuaro y Chocándiro, aprovechando el apoyo del obispo agustino de Michoacán fray Juan de Medina Rincón (1574-1588).

Aunque tardía, la presencia agustina en el obispado de Puebla fue también importante, sobre todo a partir de la fundación de su casa en la ciudad de Los Ángeles en 1545. Sus fundaciones se dieron a lo largo de la frontera con el arzobispado entre esa fecha y 1600 ocupando dos regiones: al norte de la diócesis, alrededor de la alcaldía mayor de Huauchinango (donde fundaron casa en 1543) se erigieron conventos en Nauhpan, Tlacuiloltepec, Xicotepec, Pahuatlán, Tenango y Tututepec, poblados

[21] Robert Ricard, *La conquista espiritual de México. Ensayo sobre el apostolado y los métodos misionales de las órdenes mendicantes en la Nueva España. 1523-1524 a 1572*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987, p. 437.

donde los encomenderos tenían aún una fuerte presencia a fines de la centuria. Hacia el sur los agustinos ocuparon en ese tiempo Huatlatlauhcan, Chietla, Chiauhtla y Alcozaucan, las cuales, junto con las antiguas Tlapa y Chilapa, perfilaban una importante región que en las últimas décadas del siglo XVI comenzaba a beneficiarse con la ruta comercial que comunicaba a Puebla con Acapulco. En 1559 los agustinos tenían 40 prioratos administrados por 212 frailes y distribuidos en las diócesis de México, Puebla y Michoacán.[22]

También desde fechas tempranas los dominicos marcaron sus áreas de expansión urbana, en las que se fundarían las cabezas de las futuras provincias. Desde 1529, como vimos, se erigió casa en Antequera de Oaxaca como centro de las misiones en el área de habla zapoteca y mixteca. Unos años después, y a lo largo de las décadas siguientes, con el apoyo del obispo Juan López de Zárate (1535-1555), esa zona se volvió dominicana hasta consolidar las bases de lo que sería la futura provincia de San Hipólito. Una primera casa en la antigua ciudad de Guatemala se creaba ese mismo año de 1529, aunque tan precaria que fue abandonada hasta que entre 1536 y 1539 se refundó gracias al obispo Francisco de Marroquín (1533-1563) y al dominico fray Bartolomé de las Casas, quien pretendía que fuera la base para su proyecto de evangelización pacífica en Verapaz. Con el traslado de la ciudad de Santiago a su nuevo emplazamiento en 1541 a raíz de la inundación que destruyó Almolonga, se fue también la casa dominica que no llegaría a ser priorato sino hasta 1547, cuatro años antes de que se fundara la provincia autónoma de San Vicente. El mismo año que se erigía el priorato de Guatemala, los predicadores fundaban en la diócesis de Chiapas su casa en Ciudad Real de San Cristóbal con el apoyo de nuevo de fray Bartolomé de las Casas (1543-1550), ya para entonces nombrado primer obispo de esa región, aunque sólo vivió en ella unos meses. En la década siguiente, y con el apoyo del obispo dominico fray

[22] Carta de las tres órdenes mendicantes al rey, México, Tlaxcala, 1 de mayo de 1559 en *Cartas de Indias*, Madrid, Ministerio de Fomento, 1977, p. 141 y s.; AHN, *Diversos-colecciones* 24, n. 39, citada por Pérez-Puente, *Los cimientos*..., p. 144.

Tomás de Casillas (1551-1567), a estos conventos se agregarían el de San Salvador, al sur del obispado de Guatemala, y los de Copanahuastla, Chiapa de indios y Comitán en Chiapas; en esos años, como veremos, se estaba conformando la provincia de San Vicente.[23] En 1552 los ataques lacandones a las misiones de Verapaz y la muerte de varios misioneros e indios cristianos en 1555 provocaron una entrada militar en la zona, algo que Las Casas no hubiera autorizado, y se fundó Cobán, donde la Corona nombró un alcalde mayor en 1562. La Verapaz conservó en adelante su carácter de misión viva de la provincia y fue una de las pocas doctrinas que tenía la provincia en la región guatemalteca.[24] Por ello, y a causa de la gran expansión franciscana y mercedaria en Guatemala, los dominicos se vieron obligados a concentrar su área de influencia en Chiapas, aunque su cabeza administrativa estaba en la capital de la capitanía general, de la cual dependían tres vicarías (Amatitlán, Sonsonate y Santa Cruz del Quiché). En 1559 la orden dominicana contaba en Nueva España con 210 frailes viviendo en 40 casas distribuidas en dos provincias (Santiago y San Vicente) y tenía presencia en las diócesis de México, Puebla, Oaxaca, Chiapas y Guatemala.[25]

b) La primera fragmentación regional entre franciscanos y dominicos

La amplia extensión de los territorios sobre los que se habían distribuido las primeras fundaciones junto con las condiciones propias de la misión provocaron la erección de nuevas provincias en Nueva España, cada una independiente de las restantes y sólo sujetas a sus autoridades en Roma y al regio patronato de

[23] María Milagros Ciudad Suárez, *Los dominicos, un grupo de poder en Chiapas y Guatemala. Siglos XVI y XVII*, Sevilla, Escuela de Estudios Hispanoamericanos/Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1996, p. 153 y s.

[24] Bernard Lavallé, *Bartolomé de las Casas. Entre la espada y la cruz*, Madrid, Ariel, 2009, p. 174 y s.

[25] Carta de las tres órdenes mendicantes al rey, 1 de mayo de 1559, citada por Pérez-Puente, *Los cimientos*..., p. 144.

Madrid. Por otro lado, para facilitar la labor misional y por la afinidad lingüística que tenían algunas regiones, el traslado de frailes y priores de una región a otra se hizo cada vez menos frecuente, lo que provocó la regionalización de las zonas periféricas del virreinato.

Las órdenes religiosas misioneras estaban también viviendo en este periodo, como vimos, el fortalecimiento de sus casas urbanas como consecuencia del desarrollo regional, del cual las capitales de provincia se estaban beneficiando, a la par que se daba un crecimiento numérico de las fundaciones rurales. A este proceso regionalizador se agregaba el aumento de las dificultades para seguir ejerciendo el control desde la ciudad de México. Así, entre la segunda mitad del siglo XVI y las primeras décadas del XVII, se crearon nueve provincias nuevas de mendicantes en Nueva España. La orden que más se fragmentó fue la franciscana; lo hizo en dos etapas. En una primera, entre 1559 y 1579, separó cuatro nuevas provincias de la del Santo Evangelio: San Pedro y San Pablo de Michoacán, San José de Yucatán, el Dulce Nombre de Jesús de Guatemala y San Jorge de Nicaragua. En una segunda etapa, como veremos, surgieron las dos provincias septentrionales de San Francisco de Zacatecas y Santiago de Jalisco.

En 1579 los casi 350 franciscanos que habitaban en Nueva España administraban 96 conventos-cabecera y 1 000 iglesias de visita distribuidos en cinco provincias. En la del Santo Evangelio de México, 298 frailes cuidaban de 186 000 tributarios en 53 cabeceras. La de San Pedro y San Pablo de Michoacán tenía 28 monasterios y 20 religiosos. La de San José de Yucatán poseía diez casas y 20 frailes; la del Santísimo Nombre de Jesús de Guatemala, cinco conventos y quince misioneros.[26] Entre 1584 y 1589 el comisario general de Indias, fray Alonso Ponce, realizaba una visita por todas las provincias novohispanas y señalaba que en ellas habitaban, incluida la Capitanía General de Guatemala, 658 franciscanos que administraban 173 conventos-cabecera y más de un

[26] En 1569 hay una lista completa de conventos franciscanos en el llamado "Códice franciscano" publicado por Joaquín García Icazbalceta en su *Nueva colección de documentos para la historia de México*, México, Imprenta de Francisco Díaz de León, 1889, v. II, p. 1-32.

millar de templos de visita distribuidos en las cinco provincias de la América septentrional continental.[27] Dos décadas después, a principios del siglo XVII, fray Juan de Torquemada aseguraba que su orden poseía más de 200 conventos en el territorio distribuidos así: 66 en el Santo Evangelio, "sesenta y más" en Michoacán y Xalisco, 22 en Guatemala, 22 en Yucatán y doce en Nicaragua, la cual había sido erigida como provincia apenas en 1579.[28]

Todas esas provincias habían pasado una etapa previa como custodias creadas por las necesidades logísticas de la misión y no en respuesta a los intereses locales, como sucedería con las otras órdenes, las cuales se vieron afectadas por los conflictos que trajo consigo la criollización. De hecho, como vimos, la diferencia entre una custodia y una provincia era sólo de grado, aunque la primera no podía elegir a sus cuadros rectores. A menudo las custodias, que podían depender de las autoridades centrales de la orden o de una provincia determinada, constituían el primer paso en la erección de una provincia. Cuando se creó la custodia del Santo Evangelio se le dieron por la lejanía tantos privilegios —como por ejemplo elegir a su cabeza— que muy pronto se volvió provincia.

La lejanía fue también la causa para que a mediados de la centuria se erigieran en el sureste dos custodias bastante autónomas en Yucatán y Guatemala, las cuales en 1561 se convirtieron en la provincia de San José. Debido a su amplia extensión y a los avances franciscanos en Centroamérica cuatro años después,

[27] Antonio de Ciudad Real, *Tratado curioso y docto de las grandezas de la Nueva España,* edición, estudio preliminar y notas de Josefina García Quintana y Víctor Castillo Farreras, 2 v., México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1976, v. I, caps. II, XL, XLVIII, LXIX, CXLII, p. 54, 64, 212 y 236, v. II, p. 69, 314. Este autor da las siguientes cifras: Provincia del Santo Evangelio, 79 guardianías con 370 frailes; provincias de Michoacán y Xalisco, 23 casas en la primera y 22 en la segunda con 125 frailes; provincia de Yucatán, 22 casas y 66 religiosos; en Guatemala, quince conventos y 72 frailes; y en la provincia de Nicaragua, doce conventos y 25 religiosos.

[28] Juan de Torquemada, *De los veintiún libros rituales y Monarquía indiana*, edición de Miguel León-Portilla, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1979-1983, v. 6, l. XIX, cap. XXXI, p. 61 y 116 y s.

en 1565, fue necesario crear una provincia independiente en Guatemala.[29] La expansión franciscana en la frontera sur de Nueva España coincidía con la creación de gobernaciones independientes en la región: una en Guatemala en 1561, que incluía Chiapas, Honduras, Nicaragua (con sus respectivas diócesis) y Costa Rica; otra en Yucatán en 1565, zona donde había sido nombrado también un obispo cuatro años atrás.

En 1559, el año en que se erigió la provincia de San José de Yucatán, había tan sólo siete conventos de la orden en la península, tres de ellos en las ciudades de Mérida, Valladolid (Sisal) y Campeche y cuatro más en pueblos de indios (Mani, Izamal, Cumkal y Homun).[30] Estaban además los de la custodia de Guatemala que como veremos se independizaría en 1565. A pesar de los conflictos entre el primer obispo, fray Francisco Toral, y el primer provincial, fray Diego de Landa, en 1563 San José contaba ya con doce conventos. A fines del siglo, con el apoyo de los obispos y venciendo la oposición de los encomenderos, otras quince doctrinas indígenas se habían abierto en la provincia yucateca dividiendo las extensas demarcaciones antiguas para intensificar la labor cristianizadora.[31] De acuerdo con Torquemada para principios del siglo XVII la provincia ya tenía 22 guardianías, aunque por otras fuentes sabemos que, entre 1582 y 1590, fueron secularizadas seis de sus doctrinas por el obispo dominico fray

[29] Gómez Canedo, *Evangelización y conquista…*, p. 46.

[30] Stella María González Cicero, *Perspectiva religiosa en Yucatán (1517-1571)*, México, El Colegio de México, 1978 (Nueva Serie 28), p. 83 y s.

[31] De la doctrina de Mani, por ejemplo, se desprendieron Tecax (1576), Oxkutzcab (1581), Ticul (1591) y Teabo (1609); Izamal (sede de un importante santuario a fines del siglo) y Cumkal, se vieron fragmentados en otras cinco doctrinas: Motul y Zizantún (1567), Tekantó (1576), Tixcocob (1581) y Temax (1591). También las visitas más alejadas de los conventos urbanos se volvieron doctrinas autónomas en estos años: así lo hicieron Calkini (1567), Xecelchakán (1579) y Champotón (1609) separados de San Francisco de Campeche; Hunucmá (1581), Tahumán (1583), Human (1585) y Maxcanú (1603) apartados de Mérida; y Tizimin (1563), Tinum (1601) y Chimimilá (1609) visitados originalmente desde el convento de Sisal, pueblo cercano a la villa de Valladolid. Peter Gerhard, *La frontera sureste de la Nueva España*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1991, p. 44 y s.

Gregorio de Montalvo, aunque cuatro les fueron devueltas después por su sucesor.

A Guatemala habían llegado los franciscanos desde las primeras expediciones armadas dirigidas por Pedro de Alvarado, pero a causa de las rebeliones indígenas y de las dificultades en la instauración del dominio español no hicieron su primera fundación conventual sino hasta 1536 en Almolonga, capital fundada por los conquistadores bajo la advocación de Santiago. Ahí administraban a los pobladores españoles, nahuas y achíes y, apoyados por el primer obispo Francisco Marroquín (recién consagrado en 1537), desde ella fundaron las casas de Atitlán (poblado con nahuas y achíes), Sololá y Comalapa (o Puakil), entre los kalchikeles. En 1541, a raíz del terremoto y la inundación que devastó esa primera ciudad capital, el convento matriz se trasladó al nuevo emplazamiento de Santiago de los Caballeros en la región kalchikel. Desde esta casa, de acuerdo con el cronista fray Francisco Vázquez, los franciscanos se expandieron en la zona fundando Tecpanatitlán (al que se adscribió Sololá), Totonicapan y Quetzaltenango. En 1565, como vimos, se erigió la provincia de Guatemala con esas siete guardianías, incluida la de la capital, la única en la que habitaban los doce frailes reglamentarios. Al año siguiente esa casa matriz recibió un noviciado y un colegio.[32]

La recién creada provincia tuvo muy difíciles inicios, pues el nuevo obispo Bernardino de Villalpando (1563-1570) quiso imponer los decretos del Concilio de Trento y limitar a los regulares en sus doctrinas, para lo cual quitó a los franciscanos la administración de varios pueblos de visita poniendo en ellos clérigos. Incluso despojó momentáneamente a los frailes de sus guardia-

[32] Francisco Vázquez, *Crónica de la Provincia del Santísimo Nombre de Jesús de Guatemala de la orden de Nuestro Seráfico Padre San Francisco en el Reino de Nueva España* [Guatemala, 1714-16], 2a. ed., 4 v., prólogo, notas e introducción de Lázaro Lamadrid, Guatemala, Sociedad de Geografía e Historia, 1937-1944, v. I, l. II, cap. 1, p. 177. Desde 1553 el capítulo de Salamanca (ratificado por el de Roma de 1571) proveyó que todas las provincias tuvieran casas-estudio. Las guardianías mencionadas en el capítulo de 1566 fueron Almolonga, Atitlán, Tecpanatitlán, Comalapa, Totonicapan, Quetzaltenango y Guatemala.

nas de Totonicapan y Quetzaltenango. [33] Otra fue la actitud del nuevo obispo de la orden de San Jerónimo, fray Gómez Fernández de Córdoba (1574-1599), quien favoreció a los religiosos, pero sobre todo de Pedro de Villalobos, nuevo presidente de la Audiencia y primer capitán general de Guatemala.[34]

Nombrado después de una fuerte crisis política, este funcionario dio todo su apoyo a los franciscanos para que expandieran sus fundaciones en las provincias del Salvador de Cuscatlán y Honduras, territorios que los frailes ayudaron a afianzar desde las ciudades del Salvador y Comayagua. Esta última, desde 1561 fungía como sede episcopal erigida por el obispo Jerónimo de Corella (1556-1575), quien prestó a los franciscanos todo su apoyo.[35] Fue también en esa época de expansión entre 1574 y 1579 que se erigieron casas en Tecpan Guatemala (1574), Zumayaque y Xuchitepequez (1576) y en la Ciudad Real de Chiapas (1577) una región controlada como vimos por los dominicos. En 1579, a instancias del presidente y capitán general García de Valverde se pusieron también guardianes en San Bartolomé Xuchitepequez, Santa María Magdalena Patulul y Santiago Momostenango, zonas disputadas por el clero secular. Diez años después la provincia ya poseía quince conventos y numerosas visitas que incluían algunos pueblos de la lejana chontalpa, región fronteriza entre Tabasco y Yucatán.[36]

[33] En 1569 la provincia sólo tenía 20 frailes distribuidos en cinco conventos. Pilar Hernández Aparicio, "Estadísticas franciscanas del siglo XVII" en *Actas del III Congreso Internacional sobre los franciscanos en el Nuevo Mundo (siglo XVII)*, Madrid, Editorial Deimos, 1989, p. 557-591, en específico p. 564.

[34] Para ampliar el tema de la Iglesia en Guatemala, véase Adriaan van Oss, *Catholic Colonialism: a Parish History of Guatemala, 1524-1821*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986.

[35] Entre 1574 y 1577 se fundaron conventos de esta orden en Sonsonate, El Salvador y San Miguel en Cuscatlán y en Nacaome, Comayagua y Agalteca en Honduras. Según el cronista fray Francisco Vázquez, el fundador de esos conventos fue el provincial fray Bernardino Pérez quien realizó personalmente un periplo fundacional por esas regiones. Vázquez, *Crónica de la Provincia…*, v. I, l. II, cap. 9, p. 216 y s.

[36] Estas casas sin embargo no tuvieron voto hasta el capítulo celebrado en Tecpanatitlán en 1590. La fundación de la guardianía de La Asunción Gueiteupan en la chontalpa, que era visitada desde Chiapas antes de 1590, debió de ser

El mismo año de la fundación de la provincia de Guatemala, es decir, en 1565, llegaba a Costa Rica fray Lorenzo de Bienvenida con trece religiosos provenientes de Castilla; debieron hacer algunas fundaciones alrededor de la villa de Cartago, zona muy dificultosa por la resistencia de los nativos. Muy posiblemente por ese entonces también se fundó casa en Granada y en algunos pueblos vecinos del lago de Nicaragua, región que treinta años atrás había sido devastada por las expediciones esclavistas de Pedrarias Dávila y en la cual los mercedarios habían incursionado desde la década de 1530 bajo el amparo de una diócesis erigida en 1531 en la villa de León. Para reforzar las incipientes guardianías franciscanas se solicitó en 1575 la creación de una provincia independiente en la región que abarcaba Nicaragua y Costa Rica, propuesta que fue apoyada por el recién electo obispo franciscano fray Antonio de Zayas. Con el prelado llegaron fray Pedro Ortiz y 30 religiosos, aunque sólo ocho de ellos se quedaron en Nicaragua. Finalmente, en 1579, el capítulo general de la orden celebrado en París erigió la provincia bajo la advocación de san Jorge. Las escasas fuentes que tenemos señalan que diez años después de su erección la provincia tenía 25 religiosos distribuidos en doce casas y que sus conventos principales estaban en Granada (la cabeza provincial), en Cartago (Costa Rica) y en Comayagua, sede de la diócesis de Honduras.[37]

Durante la visita del comisario fray Alonso Ponce en 1586, se reunió capítulo en Granada con "todos los guardianes" y se decidió crear con los conventos que dicha provincia tenía en el obispado de Honduras (Comayagua, Trujillo y Agalteca) la custodia de Santa Catarina, a la cual se agregaron dos casas más (Tegucigalpa y Nacaomé). Una década después, en 1596, dicha custodia

conflictiva, pues Vázquez le dedica un capítulo completo. *Ibid.*, v. I, l. II, cap. 18, p. 259-263.

[37] En el viaje fundacional que hizo el provincial de Guatemala fray Bernardino Pérez se encontró en Honduras con fray Pedro Ortiz quien llegó de Castilla en 1576 con dictamen de fundar provincia en Nicaragua, acompañado de 30 religiosos. Ambos llegaron al acuerdo de dejar ocho de ellos para Nicaragua y los otros llevarlos a Guatemala para ampliar la creación de nuevos conventos. *Ibidem*, v. I, l. II, cap. 9, p. 216 y s.

se adscribió a la provincia de Guatemala que la proveía de religiosos. A pesar de que en 1583 habían sido enviados 30 frailes a la provincia de Nicaragua, eran pocos para tan extenso territorio que se estancó con sus doce fundaciones por varias décadas.[38]

En el otro extremo de la Nueva España, la custodia de los Santos Apóstoles San Pedro y San Pablo (Michoacán y Jalisco), la cual gozó de una relativa autonomía respecto a la del Santo Evangelio casi desde la erección de sus primeros conventos, se consolidaba como provincia a partir de 1565. Desde entonces participó activamente en la colonización del Bajío con la fundación de cuatro casas en esa región durante la segunda mitad del siglo XVI: Celaya y San Felipe (1573), León (1589) y San Luis Potosí (1592). También la nueva provincia erigió guardianías en su primitivo territorio (Erongarícuaro, Zitácuaro, Apaseo, Tolimán y Tarímbaro). Sin embargo, su mayor actividad fundacional se centró en el área de Jalisco, donde se abrieron en ese tiempo por lo menos once guardianías, algunas tan importantes como Zapotitlán, Sayula, Xala, Acaponeta, Atoyac y Cocula. Es muy probable que por ello la provincia de Michoacán estuvo tan reticente a reconocerle a Jalisco su autonomía.

Fue también en este periodo que la provincia del Santo Evangelio consiguió la creación de una nueva custodia sujeta a su jurisdicción: San Salvador de Tampico. A fines de la centuria en ella se administraban siete misiones entre huastecos, pames y olives a orillas del río Pánuco, desde las cuales se visitaban "once o doce" fundaciones, donde además de los indios habitaban mestizos y afrodescendientes. Su precaria situación y los continuos ataques de los "chichimecas" de Tamaholipa, impidieron que dicha custodia llegara a erigirse en provincia, como sucedió en los otros casos.[39]

Entre los dominicos el proceso de fragmentación fue mucho menor y tan sólo se crearon dos nuevas provincias durante esta centuria: la de San Vicente de Chiapas y Guatemala, erigida entre

[38] *Ibidem*, v. I, l. II, cap. 22, p. 278-282. Ciudad Real, *Tratado curioso…*, cap. XLV, p. 227 y s. Hernández Aparicio, "Estadísticas franciscanas...", p. 566 y s.

[39] Torquemada, *Monarquía indiana*, v. VI, l. XIX, cap. 19, p. 71.

1551 y 1553 como consecuencia de la distancia con la de México; y la de San Hipólito de Oaxaca, que se extendía por la Mixteca y la Zapoteca, en 1592. La primera fue promocionada por fray Bartolomé de las Casas después de los infructuosos intentos que realizó como obispo de Chiapas por afianzar las misiones pacíficas en Tuzulutlán, considerada como tierra de guerra, que se llamaría a partir de entonces la Verapaz. Su presencia en el capítulo general de su orden celebrado en Salamanca en 1551 fue determinante para decidir la creación de la provincia en 1553. Sin embargo, en 1559 contaba apenas con 48 sacerdotes, todos peninsulares. Veinticinco años después su número se había duplicado gracias a los constantes envíos de personal desde España, lo que propició que los religiosos peninsulares dominaran sobre los criollos que fueron por décadas una minoría.[40] Para entonces (1591), según el cronista Agustín Dávila Padilla, la provincia de Santiago contaba con 66 casas distribuidas en tres naciones: en la mexicana había 22, en la mixteca 17 y en la zapoteca 20, además de los colegios y la recién fundada casa de la Veracruz.[41] Esta era la situación un año antes de la secesión de Oaxaca.

Tercera etapa: la criollización y la formación de dos provincias "disidentes" (1580-1602)

A diferencia de la temprana separación de la de San Vicente, la de San Hipólito, treinta años después, resultó sumamente conflictiva a causa de que, desde la fundación de la provincia de Santiago de México se había dado una fuerte centralización del poder en el convento de la capital virreinal. En su colegio se concentraban los grados académicos, y por lo mismo los cargos; mientras tanto la región oaxaqueña, con numerosas doctrinas indígenas, estaba relegada del gobierno de la provincia, aunque de sus ricos

[40] Ciudad Suárez, *Los dominicos*..., p. 134 y s.

[41] Dávila Padilla, *Historia de la fundación*..., l. I, cap. XXI, p. 79 y s. Las cuentas de Dávila son muy especiales pues cuando enumera las casas no corresponden a los números señalados. En la mexicana enumera 23 y en la zapoteca 18.

conventos salían la mayoría de los recursos que alimentaban la provincia. Desde 1570 los dominicos de Oaxaca iniciaron sus gestiones en secreto para conseguir la autonomía. Para entonces la orden poseía en la diócesis de Oaxaca 35 casas frente a las 24 que estaban en los obispados de Puebla y de México. En 1580 fray Domingo de Alzola fue enviado como visitador para realizar la división, pero se enfrentó a la feroz oposición de los dirigentes mexicanos que acusaron al visitador de alborotar la provincia, de crear bandos y de recibir dádivas de los oaxaqueños. El apoyo del virrey y de la Audiencia a la facción centralista y una orden del capítulo general truncaron la visita y las ansias independentistas, pero ya se habían puesto las bases para la división. La facción centralista fortalecida, colocó en la mayoría de las prelacías mixtecas y zapotecas a sus partidarios, asignó al convento de México a los más destacados independentistas para controlar mejor su posición, nombró a los separatistas para cargos fuera de su área de influencia. Por ejemplo, a fray Antonio de la Serna, uno de los separatistas, lo puso en Chimalhuacán Chalco. Sin embargo, desde ahí, este fraile consiguió fugarse, ir a España y a Italia y lograr la división en 1592. Con la separación, en Oaxaca había falta de frailes por lo que en 1595 de la Serna regresó a México con 20 religiosos peninsulares destinados para la nueva provincia, la cual tomó la significativa advocación de san Hipólito mártir, santo muy caro a los criollos porque en su día fue tomada México-Tenochtitlan. Cuando dichos frailes llegaron a Oaxaca, se convocó un capítulo para leer las patentes de fundación y garantizar la legalidad.

De inmediato se generó una pelea entre ambas provincias por algunas de las doctrinas de la Mixteca, que era la frontera entre ambas. El maestro general de la orden nombró a fray Lucas Gallegos, prior de Guatemala, para fijar los límites y consolidar la división. Este cedió a la provincia de Santiago las vicarías mixtecas de Coixtlahuaca y Teposcolula (tomadas por la fuerza por frailes adictos a la provincia de Santiago), ambas constituidas de inmediato como prioratos. A cambio, Gallegos cedió a la de San Hipólito Yanhuitlán y Tlaxiaco, ricas vicarías a las que también se les convirtió en casas con derecho en las votaciones,

junto con Cuilapan y Tehuantepec. La provincia nacía con 30 vicarías y cinco prioratos y con gran oposición de su provincia madre que por entonces tenía cinco prioratos y 32 vicarías. Los dominicos de México señalaban que la nueva provincia no poseía suficiente personal misionero y que sus ministros tenían escasa preparación en las lenguas indígenas; por ello, desde 1604, se erigió en Cuilapan una casa de estudios con dedicación al mixteco mientras que en el convento de Oaxaca se abría cátedra de zapoteco. Se dispuso también que sólo aquellos religiosos con estudios y madurez podrían ser doctrineros. Un problema crónico de la nueva provincia fue la escasa llegada de personal de la Metrópoli, sobre todo para equilibrar la facción peninsular en las luchas de alternativa.[42]

Una separación conflictiva se dio también en la orden de San Agustín que en 1602 vivió la creación de una provincia autónoma en Michoacán bajo la advocación de san Nicolás Tolentino. Entre 1570 y 1602 la provincia del Nombre de Jesús creció con 37 fundaciones más, convirtiéndose en la que tenía el mayor número de prioratos. Para entonces sólo competía con ella en tamaño la del Santo Evangelio, disminuida considerablemente desde 1565 con la segregación de tres de sus más extensas custodias.[43]

Paralelamente a ese crecimiento, en los conventos michoacanos de los agustinos se había consolidado una importante facción de frailes peninsulares que veían como un peligro el creciente control que ejercían los criollos de la ciudad de México sobre la provincia del Santísimo Nombre de Jesús. Desde 1596 los michoacanos habían conseguido patentes del general para realizar la separación, pero los dirigentes criollos de la capital, apoyados por los virreyes, se habían opuesto, pues la provincia perdería 20 de sus más ricas casas en Michoacán, además de las de Guadalajara y Zacatecas. Ese mismo año habían llegado a la zona tarasca

[42] María Teresa Pita Moreda, "El nacimiento de la provincia dominicana de San Hipólito de Oaxaca", en *Los dominicos en el Nuevo Mundo. Actas del II congreso internacional*, Salamanca, San Esteban, 1990, p. 433-452.

[43] Véase una descripción pormenorizada de las fundaciones agustinas en Alipio Ruiz Zavala, *Historia de la provincia agustiniana del Santísimo Nombre de Jesús de México*, México, Porrúa, 1984.

doce religiosos peninsulares enviados a solicitud de los frailes de la región para reforzar las misiones en Nueva Galicia.[44]

Con la llegada de esos peninsulares no sólo se afianzaba numéricamente la provincia, sino que también se traían adeptos para su facción. Además, desde fines del siglo XVI, varios frailes que habían sido destinados originalmente a Filipinas y se habían quedado en Nueva España, los llamados *chinos*, se pasaron a Michoacán ante la insistencia de las autoridades por hacerles cumplir con su compromiso de ir a Oriente. En 1598 una nueva patente del general proponía de nuevo la división y, además de los pueblos de lengua purépecha, adjudicaba a la futura provincia los conventos de Ocuila, Capulhuac y Malinalco, cosa que también fue rechazada por los definidores de México apoyados por el virrey. Ante tal negativa los michoacanos se negaron a asistir al capítulo provincial de 1599. Pero en 1601 el rey, a instancias del procurador fray Cristóbal Porras, dio su aprobación para la división y ésta ya fue irremediable, por lo que, a pesar de esa oposición, la nueva provincia agustina de San Nicolás Tolentino tuvo su primer capítulo en Ucareo en 1602, aunque estaba muy disminuida, pues varios de sus miembros se pasaron a la de México. En el mismo 1602 los agustinos michoacanos fundaban su convento en el real de minas de San Luis Potosí y, con él y otras tres casas erigidas ese año, administraban 20 prioratos con 65 sacerdotes. En las dos décadas siguientes fundaron casas en Celaya (1608), Salamanca (1614) y Durango (1623), y aseguraron las limosnas en esos centros. Sin embargo, su crecimiento estaba limitado, pues en su fundación sólo tenían 25 estudiantes en los colegios de Guadalajara y Yuriria. Para solucionar esta falla, atraer vocaciones y formar a sus teólogos, el provincial michoacano solicitó la creación de un colegio de San Nicolás en la capital. Sin embargo, a pesar del apoyo del provincial de México, fray Miguel de Sosa, el proyecto se malogró porque varios frailes criollos dirigidos por fray Pedro Rubión y por fray Pedro

[44] Para ampliar este tema, véase Roberto Jaramillo Escutia, *Los agustinos de Michoacán. 1602-1652. La difícil formación de una provincia*, México, Provincia Agustina de Michoacán, 1991; y Nicolás Navarrete, *Historia de la provincia agustiniana de San Nicolás Tolentino de Michoacán*, 2 v., México, Porrúa, 1978.

Ramírez (confesor del virrey conde de Montesclaros) se opusieron a dicha erección y frustraron además la fundación de un convento de San Nicolás Tolentino en Querétaro.[45]

La división provocó una situación peculiar en ambas provincias. La de San Nicolás poseía una composición heterogénea con 40% de criollos y 60 % de peninsulares de muy diversa procedencia (profesos en España, profesos en Nueva España y *chinos*). Uno de éstos, fray Pedro de Vera, fue su primer provincial y tuvo fuertes enfrentamientos con fray Diego del Águila, otro *filipino* que aprovechó la situación de descontento de los criollos para imponerse como su tercer provincial hasta que finalmente fue enviado a Filipinas. En la provincia del Nombre de Jesús de México, en cambio, el grupo criollo se volvió todopoderoso, pues muchos peninsulares descontentos pasaron a Michoacán y varios de los michoacanos criollos se pasaron a ella. Por esto, la provincia de México no tuvo los conflictos que asolaron a los agustinos de Michoacán. Para el siglo XVII los agustinos del Nombre de Jesús administraban 77 casas, tres de las cuales —en las ciudades de Oaxaca, de Guatemala y de La Habana— estaban muy alejadas de su área misional.

Cuarta etapa: la situación misional norteña y la creación de las provincias franciscanas de Zacatecas y Xalisco (1604-1607)

En la segunda mitad del siglo XVI, al norte del Bajío se habían comenzado a crear nuevos reinos: Nueva Vizcaya (en 1562), Nuevo León (en 1580) y Nuevo México (en 1598). Los gobernadores nombrados para regirlas eran más bien empresarios encargados de expandir el territorio, descubrir nuevos yacimientos mineros, llevar ganado, fundar villas y pueblos y colonizar. Parte importante de esa colonización estuvo a cargo de las misiones cuyo principal objetivo, además de evangelizar, era someter a los indios

[45] Rubial, *El convento agustino…*, p. 86 y s. La provincia de San Nicolás no consiguió fundar un convento en Querétaro sino hasta el siglo XVIII.

que asolaban caravanas y poblados, así como concentrar su mano de obra para extraer la plata de las minas. El éxito de las misiones dependió de la presencia o ausencia de núcleos agrícolas y del nomadismo o sedentarismo incipiente de los indios, lo cual hizo necesario el traslado de población cristianizada tlaxcalteca y otomí desde el centro.

En 1580 sólo había en los reinos de Nueva Galicia y Nueva Vizcaya ocho conventos franciscanos (Guadalajara, Iztlán, Jalisco, Zacatecas, Juchipila, Durango, Santa Bárbara y Nombre de Dios) y dos agustinos (Tonalá y Ocotlán). Una década después los principales establecimientos de frailes menores, además de los de Guadalajara y Durango, se encontraban situados en las prósperas villas de la región sureste (Amacueca, Chapala, Sayula, Colima), en la zona noroeste cercana a la costa del Pacífico en la entrada al Nayar (Ezatlán, Jalisco, Acaponeta) y en las villas y reales mineros del norte (Zacatecas, San Luis Potosí, Topia, San Juan del Río y Sombrerete).[46] Desde ahí comenzaban a penetrar también en el recién creado reino de Nuevo León con la fundación en 1582 del convento de San Esteban de Saltillo, abandonado poco después por un ataque indígena, pero refundado en 1591 cuando los franciscanos llegaron con un grupo de tlaxcaltecas. Una década después, en 1602 otros tres frailes de la custodia de Zacatecas establecían el convento de San Andrés en la villa de Monterrey, apenas creada seis años atrás.[47] En muchas de esas fundaciones fueron apoyados por los obispos de Guadalajara; y en la Nueva Vizcaya y Nuevo León, por los gobernadores.[48]

[46] José Refugio de la Torre Curiel, *Vicarios en entredicho. Crisis y desestructuración de la provincia franciscana de Santiago de Jalisco (1749-1860)*, México, El Colegio de Michoacán/Universidad de Guadalajara, Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades, 2001, p. 26 y s.

[47] José Francisco Román Gutiérrez, "Situación de la orden franciscana en Nueva Galicia a principios del siglo XVII", en *Los franciscanos en el Nuevo Mundo (siglo XVII). Actas del III Congreso Internacional sobre los franciscanos en el Nuevo Mundo*, Madrid, Deimos, 1990, p. 1203 y s.

[48] Guillermo Porras Muñoz, *Iglesia y Estado en Nueva Vizcaya*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1980, p. 211 y s.

Estas fundaciones se dificultaban mucho, pues con las políticas de asentamiento y pacificación llevadas a cabo en la gran Chichimeca por los virreyes Villamanrique y Velasco el joven, la zona de guerra se extendió aún más al norte. La falta de personal misionero fue otro factor que dificultó las fundaciones, por lo cual el virrey Velasco empezó a considerar a los jesuitas e incluso en algún momento pensó sustituir con ellos a los franciscanos. Un tercer elemento que entorpeció la labor franciscana fue la conflictiva relación entre los frailes y algunos gobernadores del reino de Nueva Galicia o con la audiencia de Guadalajara.[49]

Por otro lado, la misión tuvo que compartir el control de los indios con los otros asentamientos españoles: los *presidios* o fuertes militares y los reales mineros. Los sacerdotes cristianos establecieron fuertes vínculos con sus poblaciones mixtas, se convirtieron en sus ministros, en ellos encontraron protección y subsistencia, pero también, en ocasiones, con ellos tuvieron conflictos y enfrentamientos. A causa de la violencia imperante en esas regiones, los frailes tuvieron que conformarse con tener sus conventos en lugares donde había un fuerte militar o una villa española que los protegiera de los asaltos de los nómadas.

A raíz de los avances misionales en el norte, casi desde su erección, la provincia de Michoacán había establecido en 1566 una custodia separada de ella: la de San Francisco de Zacatecas (con sede en Nombre de Dios), pero una vez que se hizo independiente en 1565 conservó todavía por un tiempo, como vimos, la dependencia de los conventos de Jalisco, una de sus principales áreas de expansión. A pesar de la inminente necesidad de volver autónomas esas regiones, la posibilidad de separarlas, sobre todo la de Jalisco, fue motivo de conflicto. Ya desde 1580 las relaciones entre los frailes que misionaban en Jalisco y aquellos que tenían convento en Michoacán eran muy tirantes, pues los segundos influían en aquellos frailes destinados a Nueva Galicia para que se quedaran en tierras menos inhóspitas y lejanas a los ataques de los chichimecas. En 1583 el criollo fray Diego Muñoz informaba al ministro general sobre dichas disensiones y proponía que se tratara de

[49] Román Gutiérrez, "Situación de la orden franciscana…", p. 1206 y s.

solucionarlas nombrando dos definidores de Jalisco y permitiendo que algunas reuniones capitulares se realizaran en Guadalajara y no en Valladolid.[50] Ese mismo año los franciscanos neogallegos solicitaban que se les adscribiera a la custodia de Zacatecas, pues ambas regiones "tienen la conquista entre manos por delante".[51] En 1585 fray Antonio de Ciudad Real, quien acompañaba en su visita al comisario general de Nueva España, fray Alonso Ponce, hacía observaciones sobre el sinnúmero de dificultades que planteaba el gobierno y la administración de un territorio tan extenso, de más de 300 leguas de latitud, que caía en la jurisdicción de dos obispados, el de Nueva Galicia y el de Michoacán.

> Es tan larga y está tan desacomodada aquella provincia de Michoacán, que con dificultad puede ser regida y visitada de un provincial, y así hay de ordinario un comisario provincial en la una de las dos partes con este orden: que cuando el provincial está en la de Michoacán deja un comisario en la de Xalisco, y cuando está en ésta deja otro en la otra y aun así tiene muchos inconvenientes este gobierno. Solíanse elegir los provinciales, una hebdómada de la parte de Xalisco y otra de los de la de Michoacán, con que pasaban con alguna paz, pero ya no se usaba esto [...] intentábanse con sacar los dos definidores de la una parte y los dos de la otra. Pero para quitar grandísimos inconvenientes y que tanta tierra puede ser vista y visitada del propio pastor y prelado, sería muy acertado que aquella provincia se dividiese en dos, y que en la una entrase la parte de Michoacán, y en la otra la de Xalisco, y hasta que esto no se haga, no habrá entera paz entre los frailes, ni serán gobernados como conviene.[52]

Agregaba fray Antonio que de darse esta conveniente partición, se poblarían mejor los conventos de Jalisco y se atendería a todos los grupos indígenas que se iban descubriendo, "lo cual

[50] Diego Muñoz, *Descripción de la Provincia de San Pedro y San Pablo de Michoacán. Crónica del siglo XVI*, José Ramírez Flores (ed.), Guadalajara, Junta Auxiliar Jalisciense de la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística, 1950, p. 16 y s.

[51] Porras, *Iglesia y Estado…*, p. 212.

[52] Ciudad Real, *Tratado curioso…*, v. II, cap. LXIX, p. 64 y s.

no se puede hacer siendo una la provincia, porque los que vienen de España se quedan en la parte de Michoacán que está primero, y no van a la de Xalisco sino los que son para menos, y por decirlo más claro los que en Michoacán desechan". Agregaba que por entonces había en la provincia de Michoacán 45 conventos, de los cuales 22 estaban en Nueva Galicia, por lo que era necesario que en las custodias norteñas se crearan dos provincias autónomas, a pesar de las quejas de los michoacanos.[53]

Por su lejanía de Michoacán, la primera custodia que logró su autonomía en 1604 fue la de Zacatecas (que se erigió con 16 casas), situación que aprovecharon los frailes de Jalisco para independizarse tres años después, en 1607, y crear la provincia de Santiago con 32 conventos.[54] El obispo Alonso de la Mota y Escobar, en una visita a su diócesis en 1604, señalaba que en Nueva Galicia, Nueva Vizcaya y Nuevo León había 47 conventos franciscanos desde donde se administraban 85 doctrinas y se atendía a 12 334 sujetos.[55] De ellas sólo los primeros eran guardianías, es decir, casas con voto, el resto eran vicarías donde había tan sólo uno o dos frailes de asiento, o asistencias, casas que reunían bajo su cuidado pequeños asentamientos o visitas. Muy posiblemente en esta época comenzaron a elegirse en los capítulos a los comisarios de misiones, nombrados para coordinar los aspectos evangelizadores, disciplinarios y pecuniarios en dichas provincias.[56]

[53] Patricia Escandón Bolaños, "Fray Diego Munoz y su *Descripción de la provincia de San Pedro y San Pablo*. Un ensayo historiográfico", en *Abriendo caminos. El legado de Joseph Benedict Warren a la historia y a la lengua de Michoacán*, Luise Enkerlin (ed.), Morelia, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Universidad Michoacana de San Nicolás Hidalgo, El Colegio de Michoacán/Morevallado, 2012, p. 311-334.

[54] Torre Curiel, *Vicarios en entredicho*…, p. 25; José Arlegui, *Crónica de la provincia de Nuestro Seráfico Padre San Francisco de Zacatecas* [México, 1737], México, Ignacio Cumplido, 1851, parte 1, cap. IX, p. 42.

[55] Torre Curiel, *Vicarios en entredicho*…, p. 108. En 1714 en la parte oriental del reino de Nueva Vizcaya se creó la custodia de San Antonio del Parral, dependiente de la provincia de Zacatecas con su cabeza en la recién fundada villa de San Felipe de Chihuahua.

[56] Gómez Canedo, *Evangelización y conquista*…, p. 48.

Epílogo

A lo largo de 80 años (véase el cuadro 1) las órdenes religiosas se habían establecido en extensos territorios con diversos tipos de poblamiento y variadas circunstancias geográficas que condicionaron sus fundaciones. En las regiones centrales de Nueva España, incluidas Oaxaca y Michoacán, fue mucho más fácil vincular a los pueblos sedentarios y tributarios indígenas a un patrón de asentamiento a partir del esquema cabecera-visita. En las fronteras norte y sur, en cambio, la mayor dispersión poblacional propició un tipo de misión menos estable, con grupos humanos que se movían constantemente y que eran difíciles de sujetar al patrón *cristianizador*. En parte por esa razón, y en parte por las enormes distancias que separaban esos territorios del centro del país, las provincias mendicantes originales tuvieron que permitir que extensas regiones se independizaran de ellas creando nuevas demarcaciones autónomas. En su conformación tuvieron un papel central las ciudades capitales y las villas, las cuales a lo largo del siglo XVI se constituyeron en los espacios logísticos clave en la configuración de los patrones de asentamiento y de apropiación regionales. Por otro lado, sobre todo en las periferias norteñas y sureñas, las situaciones misionales diversas que presentaban y los retos distintos a los que se tenían que enfrentar hicieron necesaria la separación. Las soluciones a contextos y asentamientos tan diferentes como los de México, Michoacán u Oaxaca, la dispersión mayor de la población y las nuevas conformaciones sociales exigían una toma expedita de decisiones que sólo podrían hacerse efectivas con la autonomía.

La fragmentación provincial no sólo fue consecuencia de la expansión territorial de las órdenes, formaba parte de un proceso general que estaba viviendo la Nueva España: el corporativismo. Como vimos, la consolidación de las provincias como corporaciones trajo consigo la necesidad de ejercer mayores controles sobre sus territorios desde la metrópoli, ya no sólo por parte de las autoridades de las órdenes sino de la misma Corona española, preocupada por optimizar los recursos que invertía en el envío de frailes a América. Ese interés se pudo ver claramente en la erección de las provincias franciscanas, cuya promoción dependió sobre todo de

Cuadro 1
LAS PROVINCIAS DE LOS MENDICANTES MISIONEROS
EN NUEVA ESPAÑA

Provincias	*Año de fundación*
Franciscanas	
Santo Evangelio de México	1535
San José de Yucatán	1559
Dulce Nombre de Jesús de Guatemala	1565
San Pedro y San Pablo de Michoacán	1565
San Jorge de Nicaragua	1579
San Francisco de Zacatecas	1604
Santiago de Jalisco	1607
Dominicas	
Santiago de México	1532
San Vicente de Chiapas y Guatemala	1551
San Hipólito de Oaxaca	1592
Santos Ángeles de Puebla	1661
Agustinas	
Santísimo Nombre de Jesús de México	1565
San Nicolás Tolentino de Michoacán	1602

FUENTE: Antonio Rubial *et al.*, *La Iglesia en el México colonial*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas/Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades Alfonso Vélez Pliego/Ediciones Educación y Cultura, 2013, p. 97.

los informes de los comisarios, como se vio con claridad en el caso de fray Alonso Ponce con Zacatecas y Xalisco. La erección de las provincias de las otras órdenes, en cambio, partió de situaciones conflictivas y de la utilización de procuradores enviados a España y a Roma para gestionar la separación. Un caso de excepción fue el de San Vicente de Chiapas, cuya erección partió de la propuesta de fray Bartolomé de las Casas y de sus vínculos con la corte.

Con la apropiación del territorio, las provincias religiosas entraban en conflicto o generaron alianzas con las otras autoridades

que tenían también injerencias sobre él: las diócesis, las audiencias y las gobernaciones. A la larga esos conflictos y alianzas se hicieron evidentes en las crónicas que en la mayor parte de los casos se escribieron como una defensa contra las pretensiones episcopales y para conseguir el apoyo de la Corona o de las autoridades civiles. Con todo, frente a la gran expansión llevada a cabo durante el siglo XVI, el XVII se nos presenta como una etapa donde las fundaciones nuevas se reducen notablemente y algunas de las antiguas se pierden a causa de las primeras secularizaciones episcopales. Esto explica la proliferación de crónicas provinciales que daban noticia de su historicidad, justificaban su existencia ante las autoridades y reforzaban el sentido de identidad de sus miembros.

A lo largo de este ensayo hemos visto cómo las tres provincias franciscanas del centro y del sureste, surgidas más tempranamente después de una etapa previa como custodias, pudieron consolidar su expansión territorial en poco tiempo hacia fines del siglo XVI. Las dos norteñas, en cambio, creadas por las necesidades logísticas de la misión entre nómadas y seminómadas tuvieron una existencia autónoma más tardía y una evolución más lenta, aunque con posibilidades de crecer hacia las tierras de misión durante el siglo XVII, cuando la Corona comenzó a restringir las fundaciones en las regiones ya colonizadas (véase el mapa 1). En contraste, las provincias satélites de los dominicos y de los agustinos respondieron a los conflictos de criollización regional y su nacimiento fue más tardío, creándose la última de ellas, la de Puebla, hasta mediados del siglo XVII (véanse los mapas 2 y 3).

La provincia de San Miguel y los Santos Ángeles de Puebla nació, al igual que la de Oaxaca, de una situación conflictiva entre los criollos de la ciudad de México y los poblanos, quienes se oponían al monopolio ejercido por el grupo rector que se había apropiado de los recursos de la provincia de Santiago. Entre 1656 y 1659 la nueva provincia recibió las aprobaciones pontificia y regia, y el maestro general de la orden dominica designó los cinco prioratos, el colegio y las trece vicarías que conformarían la nueva provincia que quedaba limitada a la diócesis de Puebla con los tres conventos en la de Oaxaca. En 1664 se realizaba el

primer capítulo y se asignaba a los titulares de dichos conventos. A pesar de la mutilación, la provincia de Santiago quedaba con seis prioratos (dos de ellos en las lejanas ciudades de Guadalajara y Zacatecas), con el colegio de Porta Coeli y con 20 vicarías en el arzobispado.[57]

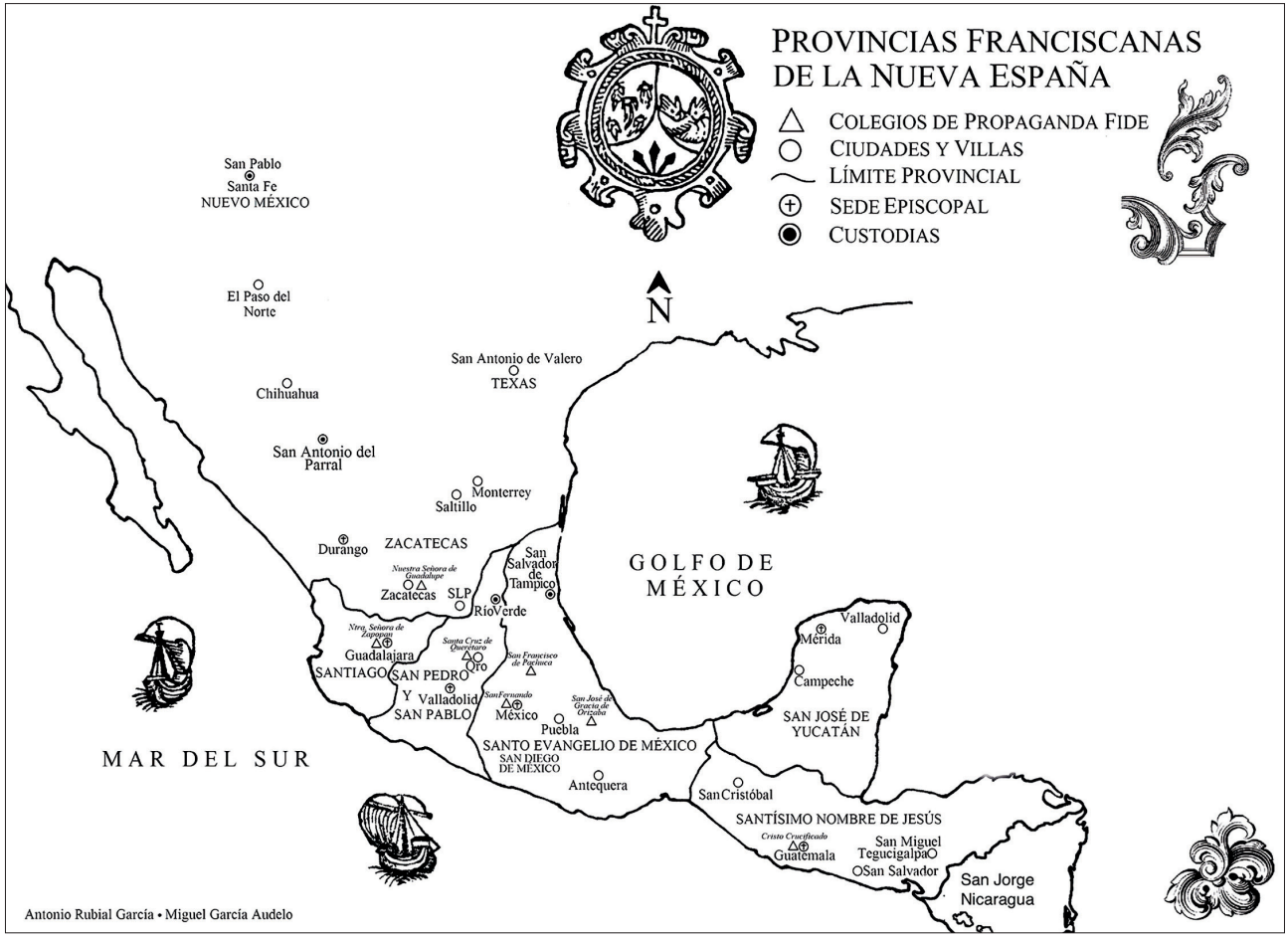
También en esta centuria el tema misional se convirtió en un discurso justificador y casi todas las provincias franciscanas que no tenían fronteras reales donde misionar buscaron obtenerlas. En las últimas décadas del siglo XVI y las primeras del XVII cuatro provincias franciscanas en la América del Norte, sin frontera con las tierras de conquista, tenían administración de áreas misionales por medio de cinco custodias: dos dependientes de la del Santo Evangelio (Tampico desde 1575 y Nuevo México desde 1617); una (en Río Verde desde 1621) sujeta a la de San Pedro y San Pablo de Michoacán; otra (la de Santa Catarina de Honduras), adscrita a la provincia franciscana de Guatemala en 1596; y la última, la de Santa Elena en La Florida, creada en 1588 bajo la autoridad del provincial de Santa Cruz de Santo Domingo, pero que en 1609 se erigió en provincia autónoma con los conventos de La Habana y San Agustín.[58] A lo largo del siglo XVII las custodias de las provincias que no tenían frontera misional se volvieron la justificación ideal para *demostrar* que sus institutos seguían siendo útiles en la conversión de los infieles. Entre los dominicos, el único caso que tenemos en este periodo son las misiones de la Verapaz que dependían de la provincia de San Vicente de Chiapas.

La apropiación territorial que las provincias de las órdenes mendicantes llevaron a cabo a lo largo del siglo XVI fue un factor fundamental en el proceso de la colonización española y permite adentrarnos en la compleja formación de las regiones en la América septentrional.

[57] Miguel Ángel Medina, *Los dominicos en América. Presencia y actuación de los dominicos en la América colonial española de los siglos XVI-XIX,* Madrid, MAPFRE, 1992. Este autor cita una carta del Archivo General de Roma, fechada el 27 de septiembre de 1656, en la cual el Maestro de la Orden dividía la provincia de Santiago de la de Puebla y señalaba los conventos que tendría cada una. Agradezco a María Fernanda Mora esta información.

[58] Hernández Aparicio, "Estadísticas franciscanas...", p. 559 y s.

Mapa 1

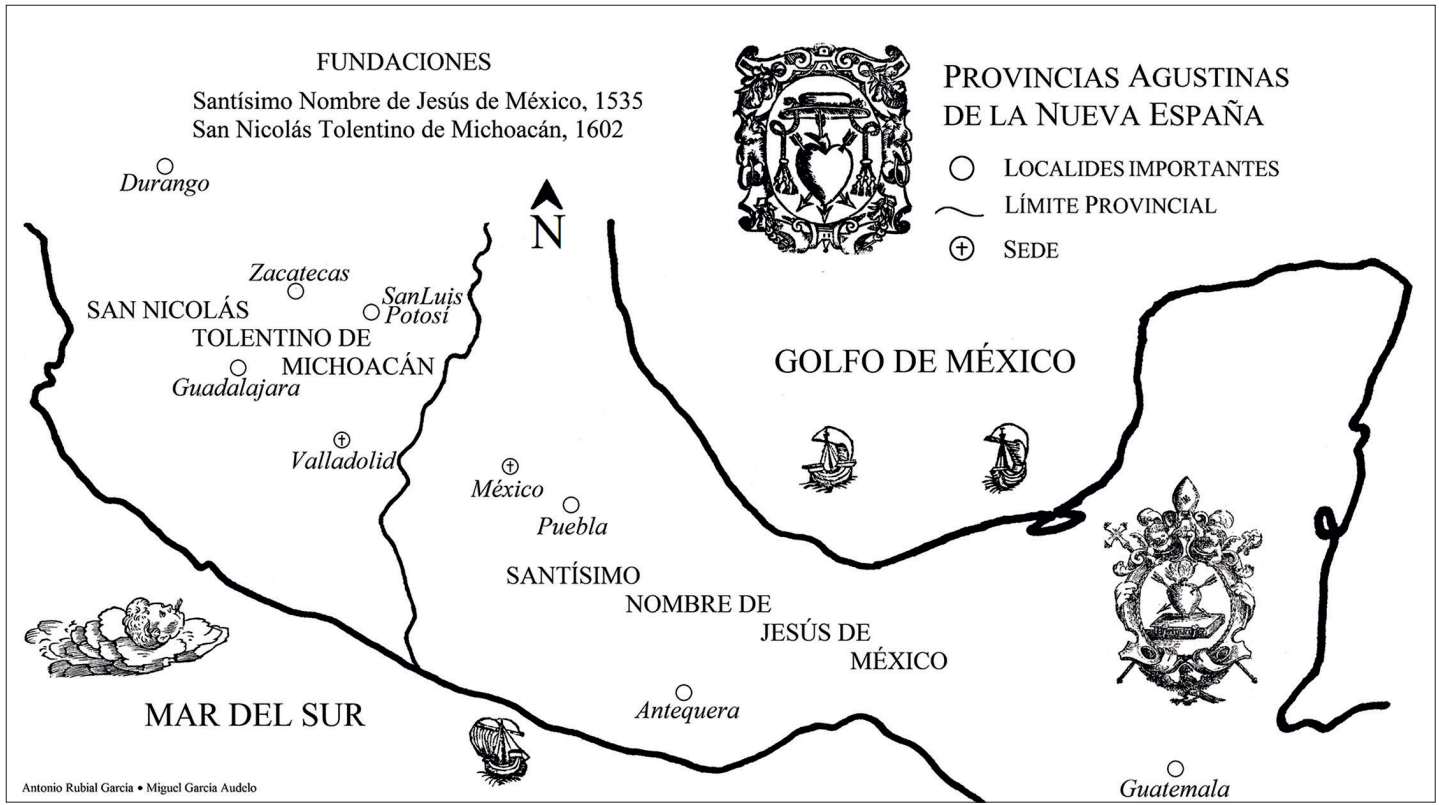


FUENTE: elaboración de Antonio Rubial García y Miguel García Audelo.

Mapa 2

FUENTE: elaboración de Antonio Rubial García y Miguel García Audelo.

Mapa 3



FUENTE: elaboración de Antonio Rubial García y Miguel García Audelo.

LAS PROVINCIAS FRANCISCANAS DESCALZAS EN NUEVA ESPAÑA Y FILIPINAS

JESSICA RAMÍREZ MÉNDEZ
Instituto Nacional de Antropología e Historia
Coordinación Nacional de Monumentos Históricos

ALBA SOFÍA ESPINOSA LEAL
Universidad Nacional Autónoma de México
Facultad de Filosofía y Letras

Uno de los temas recurrentes dentro de la historiografía relativa a Filipinas ha sido el de su vínculo con la Nueva España, insistiéndose, casi siempre, en lo que las separa. Así, se suele señalar que, aunque las Islas estuvieron adscritas nominalmente al virreinato, en la práctica la figura del jefe supremo filipino recibió el doble título de gobernador y capitán general, por lo cual gozaba de suficiente autonomía respecto del virrey novohispano, al grado de tener comunicación directa con el Consejo de Indias y, en general, con los diversos organismos metropolitanos.[1] De igual forma constantemente se recuerda que, aunque en principio se intentó sujetar la administración de justicia de las Islas a la Audiencia de México, ante la distancia y con ello su inoperancia, pronto se creó una audiencia propia en Manila.[2]

Sin embargo, Filipinas sí dependía del virreinato novohispano en muchos aspectos, como en la jurisdicción del tribunal del Santo

[1] Leslie Bauzon, "Amplia perspectiva: relaciones intercoloniales mexicano-filipinas", en *La expansión hispanoamericana en Asia. Siglos XVI y XVII*, Ernesto de la Torre Villar (comp.), México, Fondo de Cultura Económica, 1980, p. 78-79. María Fernanda García de los Arcos, "Las relaciones de Filipinas con el centro del virreinato", en *México en el Mundo Hispánico*, Oscar Mazín (ed.), Zamora, El Colegio de Michoacán, 2000, v. 1, p. 54-55. Lourdes Díaz-Trechuelo, *Filipinas. La gran desconocida (1565-1898)*, Navarra, Universidad de Navarra, 2001.

[2] García de los Arcos, "Las relaciones de…", p. 55.

Oficio o en el sostenimiento de su armada mediante el envío de soldados uniformados y su financiamiento, cubierto en gran medida por el situado.[3] Probablemente, la mayor dependencia fue la geográfica, pues en la Nueva España se configuró el eje Veracruz-México-Acapulco, única ruta hacia las Islas. Por ella transitaban hacia Filipinas noticias, ideas y todo tipo de recursos humanos y materiales, tanto americanos como europeos y viceversa. Así, más allá de la relación jurídica, el virreinato fue un núcleo de redistribución de todo tipo de productos —materiales e inmateriales— entre Europa, otras partes del continente americano y Asia.

En ese mismo tenor, la historiografía ha dejado claro que la relación e intercambio entre Filipinas y los otros dos continentes —Europa y América— no fue unidireccional, sino que las Islas también irradiaron elementos tangibles e intangibles que tuvieron gran influencia en el Viejo y en el Nuevo Continente.[4] Con todo, esa múltiple e intensa relación recíproca no suele ser considerada cuando se habla del establecimiento de la estructura de gobierno temporal y espiritual en Filipinas. Precisamente lo que nos interesa es lo que concierne al asentamiento de la Iglesia.

A partir de una revisión historiográfica es evidente que, en lo que se refiere a la configuración eclesiástica y más concretamente al impacto que tuvieron las órdenes, tan sólo se ha destacado

[3] El situado contribuía al pago de los sueldos de funcionarios civiles y militares, tropas, emolumentos del clero, diversos gastos del estado y de modo notable para la construcción naval, así como de los aprestos del galeón transpacífico. *Ibid*, p. 55-57.

[4] *Ibid*., p. 55-59. Hay diversos textos que hacen evidente el intercambio cultural, en amplio sentido, y las interacciones étnicas; sólo por mencionar algunos ejemplos citamos estudios como el de Leticia Mayer Celis, *Rutas de incertidumbre. Ideas alternativas sobre la génesis de la probabilidad, siglos XVI y XVII,* México, Fondo de Cultura Económica, 2015; Tatiana Seijas, *Asian Slaves in Colonial Mexico. From Chinos to Indians*, Cambridge, Cambridge University Press, 2014; Ana Ruiz Gutiérrez, *El Galeón de Manila (1565-1815). Intercambios culturales*, Salobreña, Editorial Alhuila, 2016; Déborah Oropeza, "La migración asiática libre al centro del virreinato novohispano, 1565-1700", *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, n. 147, Zamora, El Colegio de Michoacán, verano de 2016, p. 347-363; y Claudia Paulina Machuca Chávez, "Cabildo, negociación y vino de cocos: el caso de la villa de Colima en el siglo XVII", *Anuario de Estudios Americanos*, v. 66, n. 1, Sevilla, enero-junio de 2009, p. 173-192.

cómo la metrópoli y el virreinato novohispano nutrieron al archipiélago con misioneros y cómo a partir de ellos se estructuró la iglesia regular, se realizó la labor evangelizadora, se fundaron conventos, etcétera. Por ejemplo, se ha señalado que las órdenes religiosas que ya estaban en México demostraron gran interés en el establecimiento de misiones en el archipiélago,[5] pero se ha visto una proyección en una sola dirección de la metrópoli a América, de ahí a Filipinas y, luego, aunque sin mucho éxito, a China y Japón.[6] Ante ello, consideramos que vale la pena también preguntarse por el influjo que desde el archipiélago tuvieron las órdenes hacia el virreinato novohispano y, más en lo general, cómo Filipinas también incidió en la estructura de gobierno temporal y espiritual del continente americano y en sentido amplio de la monarquía católica. Precisamente en este trabajo lo que estudiamos es cómo la configuración de la provincia de San Diego de México de franciscanos descalzos se desprendió de la de San Gregorio de Filipinas. Para ello abarcaremos el último cuarto del siglo XVI y el primero del XVII.

Distribución geográfico-eclesiástica[7]

Para entender el complicado proceso de conquista de Filipinas por los españoles, hay que considerar que el archipiélago se compone de más de 7 100 islas. A esa segmentación se suma que sus mares son profundos y complicados para la navegación mientras que, en su interior, las porciones de tierra están atravesadas por cadenas montañosas, lo cual dificulta la comunicación. Entre las islas más grandes están Luzón y Mindanao, mientras que, en medio de ambas, se extiende el grupo de las Bisayas con siete islas

[5] Antonio García Abásolo, "El poblamiento español de Filipinas (1571-1599)", en *España y el Pacífico*, Antonio García Abásolo (ed.), Córdoba, Ministerio de Asuntos Exteriores, 1997, p. 143-156. Repite esto Carlos Guilherme Rocha, *Expansão da fé e justiça: o corpo eclesiástico e o governo das Ilhas Filipinas, 1565-1610*, tesis de doctorado, Niterói, Universidade Federal Fluminense, 2018.

[6] Díaz-Trechuelo, *Filipinas. La gran…*, p. 86.

[7] Véase el mapa 1 de Filipinas.

mayores. Con esto podemos imaginar que Filipinas era un mosaico de pueblos con gran fragmentación cultural.

A su llegada a las Islas, los españoles encontraron muchos y muy diversos grupos humanos que se habían formado, principalmente, a raíz de distintas oleadas migratorias. De manera general en la época colonial se reconoció a los negritos que eran los descendientes de los primeros pobladores; a los protomalayos, que eran diversos grupos étnicos de origen indonesio (ifugao, bontoc, kalinga…) llamados de manera genérica indios, naturales o igorrotes/igolotes (salvajes); los malayo-filipinos (tagalos, ilocanos, pampangos…) que eran los grupos más desarrollados, y los chinos a los que los españoles llamaban sangleyes.[8]

Por las dificultades geográficas ya descritas y el hecho de que Filipinas estaba ocupada por grupos tan diversos, la conquista española no alcanzó la totalidad de las islas y fue complicado lograr un dominio efectivo. Así, aunque Filipinas fue descubierta para los hispanos desde 1521 por Fernando de Magallanes,[9] como parte de la que se considera la primera circunnavegación del globo terráqueo, el establecimiento castellano se realizó a partir de 1565

[8] Para clarificar y profundizar en el aspecto de la población de Filipinas, consúltese Benigno Albarrán González, "El poblamiento étnico y la fragmentación lingüística en Filipinas. (1a. parte)", *Estudios Humanísticos. Filología*, n. 12, León, Universidad de León, 1990, p. 229-242; y "El poblamiento étnico y la fragmentación lingüística de Filipinas. (2a. parte)", *Estudios Humanísticos. Filología*, n. 13, León, Universidad de León, 1991, p. 155-162.

[9] Estos viajes buscaban nuevas rutas comerciales, las tierras mencionadas por Marco Polo y la evangelización. Bajo estos intereses Magallanes exploró por parte de la corona portuguesa varios territorios orientales y, a su regreso a Lisboa en 1513, se piensa que traía consigo mucha información política y geográfica de esos lugares, entre ellos Filipinas. Isabel Soler, *El nudo y la esfera. El navegante como artífice del mundo moderno*, Barcelona, Acantilado, 2003, p. 176-177; José Tormo, "El mundo indígena conocido por Magallanes en las Islas de San Lázaro", en *A viagem de Fernao de Magalhaes e a questao das Molucas: actas do II Coloquio Luso-Espanhol de Historia Ultramarina*, Avelino Teixeira da Mota (ed.), Lisboa, Junta de Investigações Cientificas do Ultramar, 1975, p. 405. Por ello cabe matizar el "descubrimiento" de Filipinas por parte de Magallanes, ya que los portugueses ya conocían estas islas, pero no se interesaron por no haber metales preciosos ni especias que dentro de su escala consideraran de utilidad. Luis Alonso Álvarez, *El costo del imperio asiático. La formación colonial de las islas Filipinas bajo dominio español, 1565-1800*, México/La Coruña, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora/ Universidade da Coruña, 2009, p. 18-19.

con la llegada de Miguel López de Legazpi y la apertura de la ruta del Galeón de Manila que comunicó Nueva España con Filipinas.[10] De hecho, la colonización formalmente se emprendió a partir de los años setenta de ese siglo,[11] en gran medida una vez que Legazpi trasladó el principal asentamiento español, que hasta entonces estaba en Cebú, a Manila,[12] erigiéndola como ciudad el 24 de junio de 1571. Ésta se convirtió en la capital de las posesiones españolas en las islas centrales y norteñas que fueron las que propiamente ocuparon. La parte del sudeste asiático estaba dominada por los musulmanes, principalmente Mindanao y Joló, desde donde irradiaron su cultura y, con ella, su religión. Por lo mismo, la mayoría de los malayos eran musulmanes.[13]

Ante este panorama, una de las necesidades primordiales y una de las justificaciones de la conquista la constituyó la evangelización. Los agustinos fueron los primeros del clero regular en llegar a Filipinas en el año de 1565, ya que iban en la expedición de López de Legazpi y encabezados por Andrés de Urdaneta, marino y fraile agustino que ese año descubrió y documentó

[10] En torno a la apertura de la ruta, véanse Mayer Celis, *Rutas de incertidumbre*…, p. 96-120; Ruiz Gutiérrez *El Galéon de Manila*…, p. 69-78.

[11] En los primeros años del establecimiento español se encontraron con la misma problemática que los portugueses; por ejemplo, uno de los productos que se buscaba era clavo y sólo se encontró canela en muy poca proporción, la cual además se encontraba en lugares como Mindanao que estaban bajo dominio musulmán. Conquistar y apropiarse de ese territorio parecía tan poco redituable que se pensó en dejar Filipinas. Manel Ollé, *La empresa de China. De la Armada Invencible al Galeón de Manila*, Barcelona, Acantilado, 2002, p. 39.

[12] Cabe recordar que en principio el archipiélago filipino fue considerado una etapa transitoria hacia un objetivo que no terminaba por quedar claro: las islas de la Especiería (Molucas) o China. Cebú significaba perseguir el primero y Manila el segundo. Como se ve se optó por el proyecto de la dinastía Ming, principalmente porque las Molucas estaban en zona portuguesa según el Tratado de Zaragoza. Además, del comercio con los chinos se esperaba una seguridad para lograr la continuidad de los hispanos en Filipinas, la cual no habían conseguido en sus precarios asentamientos anteriores en Cebú y Panay. Esta decisión definió el desarrollo de conquista y expansión en las islas del poniente. Para ver este proceso y sus razones, consúltese José Antonio Cervera, *Tras el sueño de China. Agustinos y dominicos en Asia Oriental a finales del siglo XVI*, México, Plaza y Valdés, 2013, p. 146-170.

[13] María Fernanda García de los Arcos, *Estado y clero en las Filipinas del siglo XVIII*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, 1988, p. 16.

el tornaviaje, es decir, el trayecto transpacífico de retorno hacia la Nueva España.[14] Además de él tendríamos que sumar a los frailes Martín de Rada, Diego de Herrera, Andrés de Aguirre y Pedro Gamboa, pues Urdaneta pronto regresó a la Nueva España para preparar una nueva expedición. Los agustinos erigieron su primer convento en Manila[15] y, a partir de él, se estructuró la provincia del Santísimo Nombre de Jesús, la cual recibió tal categoría en 1575. Después se establecieron los franciscanos descalzos en 1577. Este hábito reformado creó la provincia de San Gregorio en 1591.[16] A ellos le siguieron los jesuitas, quienes llegaron en 1581 con el primer obispo, Domingo de Salazar, y constituyeron

[14] Para ver la participación de Urdaneta y más en lo general de los agustinos en las rutas del Pacífico, consúltese Mayer Celis, *Rutas de incertidumbre*…, p. 100-116.

[15] Al documentar Urdaneta ese mismo año el tornaviaje, su peso en el asentamiento agustino en Manila no fue mucho. En cambio, Martín de Rada, quien se mantuvo en el establecimiento en Filipinas, apoyó la idea de que estas islas servirían como un lugar de paso o un puente que en algún momento permitiría el paso a y el establecimiento en Japón y China. Ollé, *La empresa de China*…, p. 40-41. Sin embargo, como tratamos de afirmar en este trabajo, y como veremos más adelante, Filipinas se posicionó, para la Corona, como un enclave de constante interacción cultural con el intercambio de elementos tangibles e intangibles entre los territorios.

[16] En general la historiografía suele consignar que fueron los franciscanos, como si se tratara de los observantes. Pero entre finales del siglo XVI y principios XVII, principalmente, nacieron ramas reformadas dentro de las órdenes regulares. De manera general se logró que la reforma se extendiera a toda la orden evitando así divisiones internas. En el caso de los franciscanos descalzos, su reforma había comenzado desde principios del siglo XV. En torno a 1486 algunos franciscanos conventuales afirmaban que sus hermanos incurrían cada vez más en la relajación y que se hacía necesaria una reforma. Esta iniciativa dio lugar a la rama descalza de San Francisco ya que no se les permitió configurarse como un nuevo instituto. Para 1517 existían dos custodias descalzas mismas que se convirtieron en provincias: la de San Gabriel, en Extremadura y, la de la Piedad, en Portugal. Luego, en los años cincuenta se erigió la custodia de San José, la cual quedó a cargo de Pedro de Alcántara, habiendo sido nombrado comisario general de los reformados conventuales en febrero de 1557. El 25 de febrero de 1563, por la bula de Pío V, *In suprema*, la rama descalza se separó de los franciscanos conventuales y quedó incorporada a los observantes. También se conoce como alcantarianos, haciendo alusión a uno de los fundadores de esta reforma, Pedro de Alcántara. Daniel Vaquerían Aparicio, *Vida, espiritualidad y proyección social de los franciscanos descalzos en España de la ilustración*, tesis de doctorado, Madrid, Departamento de Historia Moderna, Facultad de Geografía e Historia, Universidad Complutense de Madrid, 2004, p. 64.

su Provincia de Filipinas en 1605. En 1587 se incorporaron a Manila los dominicos, desde donde se organizó su provincia del Santísimo Rosario fundada en 1592.[17] Por último, dentro de la temporalidad que abarca este estudio, se sumaron los agustinos recoletos en 1606, quienes instituyeron la provincia de San Nicolás de Tolentino en 1624 (véase el cuadro 1).[18]

Como se ve, entre la llegada de los agustinos y los que siguieron, los franciscanos descalzos, hubo un periodo de prácticamente una década de por medio. Muy probablemente esto tiene que ver con que, una vez que se optó por el proyecto de comercio y posible conquista de China en 1571,[19] marcado por el cambio de capital de Cebú a Manila,[20] se emprendieron expediciones hacia los territorios de la dinastía Ming, las cuales fracasaron.[21] Así, ante estos deseos frustrados, en los que participaron también frailes agustinos, para mediados de los setenta del siglo XVI los ojos dejaron de estar puestos prioritariamente en China haciendo entonces de Filipinas un objetivo en sí mismo.

Para esos años, el gobernador de las Islas solicitó a la Corona el envío de más religiosos y, por su parte, los que ya se encontraban en ellas comenzaron a tomar más en forma la evangelización de ese territorio, pues dejaron de concebirlo como una zona de paso, para verlo como un establecimiento permanente. Como afirma Cervera "el fracaso en los objetivos sobre China pudo ser positivo para la colonia española en Filipinas, ya que, de otro modo, todos los esfuerzos habrían ido a parar al gigante asiático y se habría podido llegar a abandonar el archipiélago".[22]

[17] Eduardo Descalzo Yuste, *La Compañía de Jesús en Filipinas (1581-1768). Realidad y representación*, tesis de doctorado, Barcelona, Universidad Autónoma de Barcelona, Departamento de Historia Moderna y Contemporánea, 2015, p. 71.

[18] Luis de Jesús, *Historia general de los religiosos descalzos del orden de los ermitaños del gran padre y doctor de la Iglesia san Agustín de la congregación de España y de las Indias*, v. 2, Madrid, 1664, p. 19.

[19] Ollé, *La empresa de China*…, p. 39-48.

[20] Véase arriba la nota 12.

[21] Ollé, *La empresa de China*…, p. 48-88 y 231-235.

[22] Cervera, *Tras el sueño*…, p. 168-169. Esa misma propuesta la hace Pedro Galende, *Martín de Rada, O. S. A. 1533-1578. Abad frustrado, misionero y embajador real*, Manila, Arnoldus Press, 1980, p. 238.

Cuadro 1
LLEGADA DE HÁBITOS REGULARES Y FUNDACIÓN
DE SU PROVINCIA EN FILIPINAS

Orden	*Llegada*	*Provincia*	*Año*
Agustinos	1565	Santísimo Nombre de Jesús	1575
Franciscanos descalzos	1577	San Gregorio	1591
Jesuitas	1581	De Filipinas	1605
Dominicos	1587	Santísimo Rosario	1592
Agustinos recoletos	1606	San Nicolás de Tolentino	1624

FUENTE: cuadro elaborado a partir de las siguientes obras: Francisco de Santa Inés, *Crónica de la provincia de San Gregorio Magno de Religiosos Descalzos de N. S. P. San Francisco en las Islas Filipinas, China, Japón, etc., Manila,* 1676, v. 1, p. 523; Pedro Chirino, *Història de la Província de Filipines de la Companyia de Jesús*, 1581-1606, Barcelona, Pòrtic, 2000, p. 46-47; Luis de Jesús, *Historia general…*, p. 19; Diego Aduarte, *Historia de la provincia del Santo Rosario de Filipinas, Japón, y China, de la sagrada orden de predicadores*, Zaragoza, Domingo Gascón impresor del Santo Hospital Real, y General de Nuestra Señora de Gracia, 1693, p. 22, 88-90.

Conforme fueron llegando más hábitos a Filipinas, la configuración territorial se fue haciendo más compleja, sobre todo porque las órdenes buscaron establecerse en torno a Manila y en las poblaciones mejor organizadas, lo que ocasionaba la disputa jurisdiccional por ciertos lugares. Ante ello en 1594 el Consejo de Indias mandó que Filipinas se repartiera en zonas para que cada orden ocupara una de ellas, más allá de que todas tenían su convento principal en Manila. Los agustinos, quienes eran los más dispersos, quedaron en el archipiélago de Bisayas y dominaban la región del norte de Luzón incluyendo Ilocos, Pangasinán y Pampanga. Los franciscanos descalzos se establecieron principalmente en las regiones de Camarines y Tayabas. Por su parte los jesuitas atendieron también algunas zonas de Bisayas como Cebú, Leyte, Samar y Bohol. Los dominicos se hicieron cargo de Cagayán, parte de Pangasinán y de los sangleyes próximos a Manila. A los agustinos recoletos, que se anexaron a las Islas hasta el siglo XVII, les tocaron zonas más variadas y marginales.[23] Con

[23] Díaz-Trechuelo, *Filipinas. La gran…*, p. 87; García de los Arcos, *Estado y clero…*, p. 50-51; Lourdes Díaz-Trechuelo, "Episcopologio agustino en Filipinas",

esa distribución, para finales del siglo XVI había 84 misiones del clero regular en el archipiélago,[24] a lo cual habría que sumar la presencia del clero secular.[25]

Precisamente la historiografía ha destacado el desempeño que tuvo la Iglesia y más concretamente el de las órdenes en el archipiélago. Así, desde Antonio de Morga (1609),[26] hasta estudiosos actuales como Carlos Guilherme Rocha (2018),[27] han enfatizado la gran influencia que tuvo el clero regular en todos los ámbitos de la vida insular.[28] Tal fue la presencia de frailes y padres jesuitas en Filipinas que, más allá del propio contexto del siglo XIX en el que escribió, Marcelo del Pilar calificó el régimen político de las Islas entre los siglos XVI y XIX como una frailocracia.[29] Quizá por ello quienes han estudiado la Iglesia filipina no han reparado en la relación recíproca entre ésta y la novohispana, atendiendo en cambio, las actividades y el establecimiento de cada hábito en

en *Agustinos en América y Filipinas. Actas del Congreso Internacional (Valladolid, 16-21 de abril de 1990)*, Isacio Rodríguez (dir.), 2 v., Valladolid-Madrid, Monte Casino, 1990, v. II, p. 778.

[24] Rocha, "Expansão da fé…", p. 58.

[25] El obispado de Manila se creó en 1581, a lo cual le siguió la erección de la provincia eclesiástica en 1595 que tuvo por cabeza a Manila, elevada a rango de arzobispado con tres diócesis sufragáneas. Cebú, cuya sede fue la Ciudad del Santísimo Nombre de Jesús y abarcaba a las islas Bisayas, Mindanao y las Marianas. Los otros dos obispados estaban en la isla de Luzón: el de Nueva Cáceres que comprendía Camarines Norte y Sur y algunas islas del entorno. Por su parte Nueva Segovia comprendía Cagayán, Ilocos Norte y sur y Pangasinán. Díaz-Trechuelo, "Episcopologio agustino en…", p. 778.

[26] La primera edición del trabajo de Morga se publicó en México en 1609. Antonio de Morga, *Sucesos de las Islas Filipinas*, México, Fondo de Cultura Económica, 2007.

[27] Rocha, "Expansão da fé…".

[28] Sólo por mencionar algunos de los trabajos obligados en torno al tema: García Abásolo, "El poblamiento español…"; García de los Arcos, *Estado y clero*…; Manuela Águeda García Garrido, "Desobediencia y conflictos en el clero de las Islas Filipinas (1595-1615)", *Nuevo Mundo, Mundos Nuevos*, Debates, 10 de marzo de 2015, https://journals.openedition.org/nuevomundo/67689?lang=es (consulta: 18 de agosto de 2018); *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas. Siglos XV-XIX. II: Aspectos regionales*, Pedro Borges Morán (dir.), Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1992, p. 703.

[29] Marcelo del Pilar, *La frailocracia filipina*, Barcelona, Imprenta Ibérica de Francisco Fossas, 1889.

el interior de las Islas. Sin embargo, ha hecho falta estudiar sus vínculos hacia el exterior para ampliar nuestro panorama y ver algunas de las dinámicas de las órdenes regulares en la monarquía católica.[30] Como se ejemplificará en este capítulo, consideramos que una forma de acercarse a esas tramas más amplias es a partir del estudio de su configuración provincial.

Las provincias religiosas eran corporaciones territoriales, lo cual significa que un conjunto de casas de un mismo hábito se organizaba y quedaba bajo la jurisdicción de un superior. Éste solía residir en el convento matriz que, en la mayoría de los casos, se encontraba en la ciudad principal de la circunscripción provincial. Otro elemento que vale la pena destacar es que la adscripción provincial de un convento no implicaba cercanía espacial, aunque era deseable para tener un mayor control y atención por parte del superior. Por ejemplo, las primeras fundaciones de los franciscanos descalzos en Filipinas pertenecían a la provincia de San José que tenía su cabeza en Madrid. Además, la provincia lejos de ser una demarcación permanente o inamovible siempre estaba en constante cambio.[31] Muestra de esto será el proceso que abordaremos en este capítulo.

En este trabajo nos centraremos en los franciscanos descalzos para quienes, en principio, la Nueva España fue sólo un lugar de paso en su viaje de la metrópoli a Filipinas. Luego, para hacerlo propicio para su estancia crearon un hospicio en la ciudad de México que, finalmente, se convirtió en una provincia con advocación a San Diego.

Así, es posible entender el desenvolvimiento de la provincia de franciscanos descalzos en México en tres etapas: una inicial de establecimiento dependiente de la de Filipinas, otra de expansión

[30] Véase, por ejemplo, Lucio Gutiérrez, *Historia de la Iglesia en Filipinas (1565-1900)*, Madrid, MAPFRE, 1992, p. 48-64.

[31] Los vínculos de las relaciones de poder con el espacio geográfico son *1)* La necesidad de que exista una coherencia entre las relaciones de poder y su articulación del espacio para que lo primero funcione. *2)* La consideración del dominio del espacio por los grupos sociales a partir de su apropiación, pero también de su influencia. *3)* La relación entre la localización de las fuerzas de decisión y la organización del espacio como fuerzas irradiadoras de influencia. Joan Eugeni Sánchez, *Geografía política*, Madrid, Síntesis, 1992.

y una final de independencia. Este proceso se inició con la provincia descalza de San José, con su cabeza en Madrid, de la que se desprendió la de San Gregorio de Filipinas. Una vez constituida como tal, creció en número de fundaciones tanto en las Islas como en la Nueva España, hasta que tal crecimiento dio origen a una nueva provincia con identidad propia: San Diego de México. En principio esta última seguiría nutriendo a la de San Gregorio de misioneros; no obstante, pronto se enfocó en proveer de frailes a los reales de minas, sobre todo hacia el septentrión novohispano, abandonando el envío de sus miembros a Filipinas.

En última instancia, este proceso de división nos muestra cómo las provincias fueron territorios dinámicos que, si bien en muchas ocasiones partieron de cometidos regios y de las autoridades superiores de las órdenes, se reconfiguraron a partir de las necesidades de la obra misional, de las del lugar en el que se asentaron y de las propias como corporación, a la vez que se iba ampliando la conquista y, con ella, el espacio por dominar. Pero también nos permite ver que la relación del establecimiento de la Iglesia en Filipinas no se dio en una sola dirección, sino que las Islas también aportaron en la instauración de nuevas familias en el virreinato novohispano.

Establecimiento de los franciscanos descalzos en Filipinas[32]

El primer convento de los franciscanos descalzos en Filipinas fue el de Nuestra Señora de los Ángeles, intramuros de Manila. Con esta fundación se dio inicio a la custodia de San Felipe que des-

[32] Con historiografía complementaria y algunos documentos de archivo que pudimos localizar para cotejar los datos retomamos principalmente a los cronistas de las provincias de San Gregorio y de San Diego, por lo cual es necesario decir algunos datos de ellos. Fray Francisco de Santa Inés comenzó la escritura de su crónica en 1676 pero no se imprimió sino hasta 1892. Fray Francisco nació en Salamanca en 1650, a sus 24 años pasó a Filipinas y dos años después se le dio el cargo como cronista de la provincia de San Gregorio, oficio que desempeñó por dos años durante los cuales escribió la crónica. Llegó a ser ministro provincial y murió en 1713. Fray Juan Francisco de San Antonio retomó en gran medida a su predecesor, pero tratando de profundizar en varios detalles que el primero

pués cambió su nombre por el de San Gregorio, la cual más tarde se elevó a categoría de provincia.[33] Sin embargo, el proceso de su configuración es mucho más complejo, y explorarlo puede ayudarnos no sólo a entender la formación de la provincia, sino también algunos de los vínculos entre Europa, América y Asia.

En 1567 se tuvo noticia del descubrimiento de unas nuevas islas, las Salomón, ubicadas en lo que hoy conocemos como Oceanía, las cuales eran ricas en minerales y, sobre todo, fructíferas para la evangelización. Cuando en 1570 fray Antonio de San Gregorio se enteró, decidió dejar su residencia en Lima e ir a Europa para pedir autorización al rey y al papa de ir a esas nuevas tierras.[34]

Fray Antonio llegó en tan malas condiciones físicas que se quedó viviendo dos años en el convento de San Bernardino de Madrid de frailes descalzos y luego estuvo en el de San Miguel de la observancia en Extremadura.[35] Ignoramos por qué si él era un franciscano observante se quedó con los reformados,

sólo mencionó como datos. Escribió su crónica en 1736 —cuando dejó el cargo de ministro en uno de los poblados de Filipinas— y dos años después fue impresa. Baltasar de Medina nació en la ciudad de México en 1634. Fue nombrado visitador de la provincia de San Gregorio de Filipinas, a la cual pasó en 1671. Tres años después ya estaba de nuevo en la ciudad de México; fue cuando escribió su crónica, la cual fue impresa en 1682. Falleció en 1697 habiendo ocupado cargos tan importantes como el de lector en teología, calificador del Santo Oficio y vicario provincial. La información que pudimos localizar de ellos fue a partir de los prólogos de las obras siguientes: Juan Francisco de San Antonio, *Chrónicas de la Apostólica Provincia de San Gregorio Magno de Religiosos Descalzos de N. S. P. San Francisco en las Islas Filipinas, China, Japón, etc*., Manila, 1738-1744, v. 1, p. 360; Francisco de Santa Inés, *Crónica de la provincia de San Gregorio Magno de Religiosos Descalzos de N. S. P. San Francisco en las Islas Filipinas, China, Japón, etc.*, Manila, 1676, v. 1; Baltasar de Medina, *Chronica de la S. Provincia de S. Diego de México de Religiosos Descalzos de N. S. P. S. Francisco en la Nueva España. Vidas de ilustres y venerables varones que la han edificado excelentes virtudes*, México, Juan de Ribera, Impresor y Mercader de Libros en el Empedradillo, 1682; además del artículo de Fernando B. Sandoval, "Baltasar de Medina y la crónica de los dieguinos", *Historia mexicana*, v. 19, n. 3 (75), México, El Colegio de México, 1970, p. 320-327.

[33] El nombre de la custodia fue uno de los decretos que se expidieron antes de la partida de los religiosos hacia Filipinas, Juan Francisco de San Antonio, *Chrónicas de la*…, p. 341 y 361-362.

[34] *Ibid*., p. 322.

[35] *Ibid*., p. 328.

pero, precisamente al comparar las formas de vida, aseguran los cronistas, fue que decidió incorporarse de manera definitiva a la vida descalza.[36]

Una vez recuperado y con el amparo del comisario general de Indias, fray Antonio fue a Roma a pedir los permisos de Gregorio XIII y del ministro general de los franciscanos para enviar una misión a las Islas Salomón y constituir en ellas una custodia. No tenemos las licencias del papa ni del general, pero no pudieron expedirlas antes de 1573 año en que fray Antonio llegó a Roma, ni después de octubre de 1576, porque para esas fechas los franciscanos descalzos ya se encontraban en la primera misión que realizaron en Nueva España. Para ir a las Islas Salomón se juntaron 17 religiosos de la provincia descalza de San José,[37] con fray Antonio de San Gregorio al mando.[38] No obstante, cerca de la fecha de partida, el monarca modificó el destino y envió al grupo de frailes a Filipinas, la cual estaba en pleno proceso de conquista.[39]

Las Islas representaban una frontera entre la catolicidad y otras religiones. Los musulmanes se encontraban al sur, en la zona de Mindanao y Joló, los holandeses (calvinistas) estaban establecidos en Molucas y Formosa, mientras que los ingleses (anglicanos) surcaban los mares en busca de nuevas conquistas y de realizar ataques piratas;[40] a ellos habría que sumar también diversos grupos asiáticos que igualmente practicaban la piratería en esos mares, entre los que se encontraba el temido corsario chino Lin Feng.[41] Filipinas era también el límite entre lo castellano y lo portugués si consideramos el tratado de Tordesillas que trajo no pocos enfrentamientos a principios de la colonización de la zona y, sobre todo, antes de que Felipe II accediera a la Corona portuguesa (1580). Así, más allá de ser parte de la ruta de la es-

[36] *Ibid*., p. 328-332.

[37] Primero fue custodia en los años cincuenta a cargo de fray Pedro de Alcántara, y en 1561 pasó a ser provincia.

[38] *Ibid*., p. 330-336.

[39] *Ibid*., p. 338.

[40] Descalzo Yuste, "La Compañía de Jesús…", p. 3-5 y 49.

[41] Aunque más famosos los piratas del Caribe, no es comparable el volumen de la piratería en Asia. Cervera, *Tras el sueño*…, p. 158-159.

peciería con el interés comercial y económico que representaba, a partir de su establecimiento en el archipiélago, el monarca intentaba hacer valer su preeminencia religiosa y política.[42]

La modificación en el destino al que debían dirigirse parece haber ayudado a los franciscanos descalzos, pues en 1567 Felipe II tenía el plan de disolver esta rama, como sucedió con otras iniciativas de reforma en el interior de las órdenes.[43] No obstante, ante el reto que suponían los territorios que se iban agregando a la monarquía,[44] aceptó su pervivencia y expansión después de ponerla bajo su control.[45] De hecho, a partir de su adscripción a la causa misionera en Filipinas, la supervivencia y posterior fortalecimiento de los franciscanos descalzos se logró gracias al apoyo que Felipe II les dio frente a sus superiores. Ejemplo de

[42] Descalzo Yuste, "La Compañía de Jesús…", p. 3-5 y 49.

[43] Estas ramas reformadas resultaban más fáciles de controlar para la monarquía. En muchos de los casos se aceptó su pervivencia ya que su mayor autoridad radicaría en Madrid y no en Roma, como era común entre los generales de las órdenes, lo que permitía cierto control de esas corporaciones por parte de la Corona. La única rama reformada que logró configurarse como orden independiente fue la descalcez carmelitana. Véanse, por ejemplo, José García Oro y María Jesús Portela Silva, "Felipe II y la nueva reforma de los religiosos descalzos", *Archivo Ibero-Americano. Revista Franciscana de Estudios Históricos*, n. 230, año. 58, Madrid, septiembre-diciembre de 1998, p. 217-310; José García Oro y María Jesús Portela Silva, "Los frailes descalzos. La nueva reforma del Barroco (primera parte)", *Archivo Ibero-Americano. Revista Franciscana de Estudios Históricos*, n. 237, año 60, Madrid, septiembre-diciembre de 2000, p. 511-586; José García Oro y María Jesús Portela Silva, "Los frailes descalzos. La nueva reforma del Barroco (conclusión)", *Archivo Ibero-Americano. Revista Franciscana de Estudios Históricos*, n. 240, año 61, Madrid, septiembre-diciembre de 2001, p. 499-570.

[44] El 5 de septiembre de 1585 Felipe II dictó el Título XIV, ley XXV que dice: "Los superiores de los religiosos no impidan a estos su viaje a las Islas Filipinas, siempre que fueren con real licencia". *Recopilación compendiada de las Leyes de Indias*, compilación de Joaquín Aguirre y Juan Manuel Montalban, Madrid, Imprenta y librería de Ignacio Boix editor, 1846, p. 61.

[45] Jessica Ramírez Méndez, "La dimensión imperial de la reforma de las órdenes regulares. El vicario general y el comisario general de Indias, 1560-1600", en María del Pilar Martínez López-Cano y Francisco Javier Cervantes Bello (coords.), *La dimensión imperial de la Iglesia novohispana*, México, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades "Alfonso Velez Pliego"/Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2016.

ello es que el soberano intercedió ante la Santa Sede para que se les autorizara a instituir un vicario general y celebrar capítulos generales propios. Así, en junio de 1579, se les otorgó la bula que confirmaba su independencia como congregación autónoma respecto de los franciscanos observantes.[46] La cercanía de la rama descalza al poder regio también se hizo presente cuando los asignó a Filipinas ante la petición que hizo el gobernador para que enviara religiosos a las tierras que administraba.

De los 17 franciscanos descalzos que se habían embarcado, solamente llegaron diez a la ciudad de México, pues seis murieron en el camino y otro se quedó en Veracruz tratando de recuperarse. Ya en la capital pararon en el convento de San Francisco de frailes observantes, perteneciente a la provincia del Santo Evangelio. En esta estancia de medio año en el corazón novohispano se anexaron otros religiosos, los cuales se incorporaron a la descalcez. Según una de las crónicas de la Provincia de San Gregorio, en esta parada se hubiera podido agregar más frailes, pero el custodio de la misión, fray Pedro de Alfaro, detuvo tales pretensiones porque la concesión y limosnas del monarca sólo habían sido expedidas para 17 religiosos.[47]

Después de las gestiones, del tránsito obligado por Veracruz-Acapulco con su estancia en la ciudad de México y, en conjunto, el largo viaje marítimo, finalmente llegaron quince religiosos a Filipinas.[48] Los recibieron los agustinos, quienes en ese entonces eran el único hábito que se encontraba en las Islas.[49] El primer convento que fundaron fue el de Nuestra Señora de los Ángeles en Manila el 2 de agosto de 1577. Durante los primeros dos años los descalzos se distribuyeron en los sitios principales del archipiélago para llevar a cabo las labores evangelizadoras y ayudar en el establecimiento

[46] García Oro y Portela Silva, "Felipe II y la…", p. 227. Para ver de manera general este proceso, consúltese también Ángel Fernández Collado, *Gregorio XIII y Felipe II en la nunciatura de Felipe Sega (1577-1581). Aspectos político, jurisdiccional y de reforma*, Toledo, Estudio Teológico de San Ildefonso, 1991, p. 318 y s.

[47] Juan Francisco de San Antonio, *Chrónicas de la*…, p. 347-348.

[48] Francisco de Santa Inés, *Crónica de la provincia*…, p. 167-169; Juan Francisco de San Antonio, *Chrónicas de la*…, p. 336.

[49] *Ibid*., p. 357-358.

del dominio español. Para ello se mandaron religiosos a Ilocos y Pangasinán, a Camarines, Panay y Cebú, también a la laguna de Bay y montes de la Silanga que se encontraban en la provincia de Tayabas y, por último, a la provincia de Balayan y Mindoro.[50]

A pesar de todos los intentos para una mejor administración de estos territorios y sobre todo de los naturales que los habitaban, hubo muchos problemas para lograr congregar a éstos, ya que —señalan los cronistas— preferían vivir escondidos en las anchuras de los bosques y de los montes. Esto dificultaba que los frailes pudieran visitarlos para administrarles los sacramentos. Por ello se decidió que antes de buscar *nuevas conquistas* se debían consolidar las que ya se tenían.[51] Así, a los esfuerzos evangelizadores, los descalzos sumaron tareas hospitalarias. En Manila, por ejemplo, atendieron el Hospital Real de españoles y el de Los Naturales.[52]

Expansiones e independencias

En 1580 se congregaron los poco más de diez frailes que se encontraban en Filipinas. En la reunión se votó por la elección de un nuevo custodio, ya que fray Pedro de Alfaro había muerto en sus intentos de penetrar China, siendo elegido fray Pablo de Jesús. También se determinó que uno de ellos debía viajar a España a informar a los prelados generales de la orden "del estado que tenían en estas islas las cosas de la religión y la conversión y alcanzar de ellos que las reforzasen de religiosos".[53]

[50] *Ibid*., p. 364-372. Aunque con la llegada de las otras órdenes el territorio se fue repartiendo de manera distinta, en un principio estas fueron las zonas en las que intentaron instalarse. Se quedaron principalmente, como ya lo mencionamos, en Camarines y Tayabas.

[51] *Ibid*., p. 376.

[52] *Ibid*., p. 378, 578-585; *A legacy of public health*, Manila, Department of Health, 2014, p. 26-52; Adriana Rocher, "La orden hospitalaria de San Juan de Dios en Filipinas. Siglos XVII y XVIII", *Hispania Sacra*, v. 68, n. 138, septiembre-diciembre de 2016, p. 621, http://hispaniasacra.revistas.csic.es/index.php/hispaniasacra/article/view/497/498 (consulta: 31 de julio de 2018).

[53] Francisco de Santa Inés, *Crónica de la provincia…*, p. 210-211.

Mientras pedían a las autoridades en la metrópoli que nutrieran sus establecimientos enviando más frailes, los descalzos repartidos en las Islas continuaron su labor evangelizadora y pastoral. Con ella ayudaban en la atracción y congregación de los naturales a la par de atender a los hispanos. En conjunto ambos grupos —unos construyéndola materialmente y otros poblándola— hicieron posible la erección de villas como Vigan que recibió el título de villa Fernandina, Naga llamada Nueva Valladolid y el pueblo Camarines al que se le dio el nombre de Nueva Cáceres.[54]

Precisamente para avanzar en el asentamiento hispano, el gobernador general de Filipinas, Francisco de Sande, mandó a algunos capitanes con los frailes para ayudarlos a que se establecieran en las provincias de Camarines e Ilocos. Además, debían auxiliarlos para que edificaran iglesias y, por último, dar aviso de la llegada de los descalzos a los españoles que estaban poblando ahí.[55]

En conjunto durante estos primeros años los frailes trataron de generar un primer acercamiento con los pobladores y congregarlos en torno a las iglesias y hospitales que establecían, lo cual ayudó a su vez en la configuración de pueblos y villas. No obstante, esto estuvo lejos de ser una empresa fácil. En un archipiélago donde eran difíciles las comunicaciones y, con ello, la congregación de la población, era evidente la falta de recursos humanos para realizar la evangelización, la cual no podía ser resuelta sólo con los enviados desde la metrópoli. Ante esta situación, la Nueva España dejó de ser sólo un lugar de paso, para ser uno de formación de frailes descalzos que nutrirían el asentamiento filipino.

Para ello, desde la primera expedición de 1577, fray Antonio de San Gregorio se embarcó de regreso a España para solicitar "nuevos y más amplios despachos, así pontificios como regios, para la mayor seguridad en la administración de la doctrina cristiana y eclesiásticos sacramentos en este Archipiélago Filipino".[56] Además se trasladó a Roma y obtuvo del papa un breve por el que se erigió formalmente la custodia filipina, sujeta a la de San

[54] Juan Francisco de San Antonio, *Chrónicas de la*…, p. 528.
[55] *Ibid*., p. 529.
[56] *Ibid*., p. 350.

José, y determinó que se le cambiara el nombre de San Felipe Apóstol por San Gregorio el Magno.[57] Ya con esas licencias, fray Antonio de San Gregorio se dirigió al Real Consejo de Indias para que diera igualmente su autorización; quedó entonces la custodia ligada directamente a la metrópoli.[58]

Entre las negociaciones de fray Antonio de San Gregorio y dentro de la determinación de que la provincia de San José debía proveer a los frailes necesarios para la evangelización de Filipinas, se intentó el envío de quince religiosos, los cuales tuvieron muchos inconvenientes a principios del viaje por lo que, sin lograr llegar a su destino, regresaron a la metrópoli. Así, la Corona mandó al provincial de San José, fray Francisco de Hinojosa, que se congregara un nuevo contingente de religiosos en el convento de San Bernardino de Madrid para que pasara a las Islas con fray Antonio de San Gregorio.

Además del envío de más religiosos a Filipinas, Felipe II nombró a tres comisarios visitadores (Pedro del Monte, Jerónimo de Burgos y Pedro Bautista) con el propósito de "visitar a esta custodia, presidir en sus capítulos, y visitar las cristiandades nuestras de este archipiélago, con órdenes de que dieran cabal cuenta de todo, para que no fuese diminuta, la que se había de participar al rey y al consejo".[59] Así, aunque la elección de quien visitaría la custodia y presidiría los capítulos debía recaer en las autoridades de la provincia de San José, fue el rey quien hizo los nombramientos para un mayor control de la familia descalza y también de las acciones que se realizaban en las Islas.

En 1580 emprendió el viaje la segunda misión enviada por la Corona que llegó a Veracruz, para después trasladarse a la ciudad de México. Ese año el arzobispo Pedro Moya de Contreras cedió a los franciscanos descalzos la ermita de San Cosme en la cual se había hospedado la primera expedición, después de haber estado un tiempo con sus hermanos observantes.[60] La ermita, bajo jurisdicción episcopal, se encontraba a poco más de un cuarto

[57] Francisco de Santa Inés, *Crónica de la provincia…*, p. 213 y 216.
[58] Juan Francisco de San Antonio, *Chrónicas de la…*, p. 541-542.
[59] *Ibid*., p. 547.
[60] Baltasar de Medina, *Chronica de la provincia…*, p. 16.

de legua de la ciudad de México. En ella Moya pretendía que los frailes hicieran labor de prédica y apoyaran al clérigo secular, además de que les funcionaba como hospicio mientras pasaban a las Islas.[61] Igualmente, se hicieron cargo de Santa María de los Ángeles en Churubusco en ese mismo año,[62] donde fungieron como coadjutores del párroco secular.[63] Este convento, como San Cosme, en principio formó parte de la custodia de San Gregorio de Filipinas y funcionó como noviciado y colegio de gramática.[64]

Para los franciscanos descalzos América no era ajena. La famosa primera misión de los "doce" que llegó a evangelizar la Nueva España en 1524 estuvo conformada prácticamente en su totalidad por miembros de la provincia descalza de San Gabriel. Sin embargo, la escasez de miembros en la península imposibilitó que fuera esa rama la que nutriera las misiones americanas en un primer momento.[65] En esta ocasión diversos factores permitieron que se asentaran en la urbe: los franciscanos descalzos ya se habían consolidado como una congregación independiente en la metrópoli con el apoyo del monarca; en Indias tenían el apoyo del arzobispo, respaldo que se hizo patente en diversas

[61] En una carta Pedro Moya de Contreras estableció que era clara la correspondencia entre los franciscanos descalzos y los obispos por lo que era conveniente que se establecieran más de sus miembros en el virreinato. Carta al rey del arzobispo de México dando aviso de la llegada de los religiosos descalzos al rey, 16 de diciembre de 1577, Archivo General de Indias, [en adelante AGI], *México*, 336A.

[62] Virrey Conde de la Coruña al rey, 15 de febrero de 1580, AGI, *México*, 20, N. 52 y Franciscanos observantes al rey, 10 de diciembre de 1580, AGI, *México*, 285.

[63] Baltasar de Medina, *Chronica de la S. Provincia…*, p. 20. Francisco de Santa Inés, *Crónica de la provincia…*, p. 225.

[64] Baltasar de Medina, *Chronica de la S. Provincia…*, p. 248-251.

[65] Marcela Corvera Poiré, *Estudio histórico de la familia de franciscanos descalzos en la provincia de San Diego de México, siglo XVI-XX*, tesis de doctorado, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, Facultad de Geografía y Estadística, 1995, p. 41; Francisco Morales, "La Nueva España, centro de expansión y ensayos misioneros", en *Franciscanos en América. Quinientos años de presencia evangelizadora*, México, Curia Provincial Franciscana, 1993, p. 223; Sebastián García, "La evangelización de América en la legislación general de la orden franciscana en el siglo XVI" en *Actas del II Congreso Internacional sobre los franciscanos en el Nueva Mundo (siglo XVI)*, Madrid, Deimos, 1998, p. 61.

epístolas que envió al rey y al Consejo de Indias desde su primera expedición en 1577;[66] la fama que habían adquirido a partir de su obra misional; el crecimiento en el número de pretendientes al hábito y las peticiones de algunos miembros de los franciscanos observantes de pasarse a la descalcez.

Por su parte, para los franciscanos descalzos establecerse de manera permanente en la capital novohispana se convirtió en una posibilidad de tener un noviciado para formar nuevas vocaciones, a la vez de hospicio para recibir a los que venían de la metrópoli y que pasarían a Filipinas. "De ello servirá mucho N. S. y V. M. porque hiciera mucho al caso tener aquí algún rincón para que los religiosos que vienen de España para la China tengan donde se recoger y vivir conforme a nuestro pobre estado y descalcez, y también para recibir novicios para que de aquí se provean de religiosos los que estén en la China".[67]

Aunque aparentemente Nueva España sólo sería un puente para llevar frailes descalzos de Europa a Asia, esto no pudo mantenerse por las propias implicaciones del viaje. El misionero, sin importar el convento en el que se encontrara, debía dirigirse al sur de España, según correspondiera Sevilla, Cádiz o San Lúcar de Barrameda. Ahí se embarcaba para emprender el viaje de aproximadamente dos meses por el Atlántico para llegar a Veracruz. Una vez que se encontraba en la Nueva España, de manera general el fraile se trasladaba vía Córdoba o Perote a la capital virreinal, en un recorrido que solía durar poco más de 20 días, para esperar el momento de embarcar hacia Oriente. Una vez llegada la fecha de la partida, había que andar otros 20 días desde la ciudad de México, a través de Taxco, pasando entonces por las tierras frías del centro de México para luego entrar a tierra caliente en Morelos y Guerrero, hasta llegar al puerto de Acapulco.[68] Ya ahí, se embar-

[66] Carta al rey del arzobispo de México dando aviso de la llegada de los religiosos descalzos al rey, 16 de diciembre de 1577, AGI, *México*, 336A.

[67] Carta de fray Pedro de Alfaro, custodio, al rey, 20 de diciembre de 1577, AGI, *México*, 283.

[68] Francisco Muñoz Espejo, "Camino real de Veracruz-México por las veredas de la historia", *Cuadernos de Patrimonio cultural y turismo*, México, n. 15, s. f., p. 210-223.

caba hacia Filipinas, viaje que duraba alrededor de tres meses. En conjunto, más allá del medio año que implicaba el desplazamiento en el mejor de los casos, los esfuerzos y peligros a los que se enfrentaban los viajeros eran muchos.

Ante lo costoso, largo y azaroso que resultaba el traslado, se hizo necesaria la creación de espacios que dieran asilo a quienes viajaban desde la metrópoli.[69] Los hospicios se encargaron entonces de albergar a los frailes en un punto intermedio como lo era la ciudad de México. Así, por ejemplo, los franciscanos descalzos tuvieron su Hospicio de San Agustín de las Cuevas como parte de la provincia de San Gregorio; estaba también el Hospicio de San Nicolás de México de la provincia de San Nicolás de Recoletos Agustinos (1666); los agustinos tuvieron el de Santo Tomás de Villanueva (1689); el Hospicio de San Jacinto, extramuros de México era de los misioneros dominicos de la Provincia del Santísimo Rosario;[70] y el Hospicio de San Francisco de Borja, extramuros de México, formaba parte de la Compañía de Jesús.

El viajero y por un tiempo, fraile dominico, Tomas Gage, también dejó constancia de lo anterior.

> Cautos y prudentes han andado los religiosos y jesuitas de Manila y demás conventos de las Islas Filipinas, en procurarse casas de campo y jardines en las cercanías de México para hospedar a los misioneros que van de España todos los años […] que se deben embarcar en Acapulco a las Filipinas. No dependen de los conventos de Nueva España, sino de los provinciales de Filipinas.[71]

En algunos casos, este tipo de hospederías fue el punto de partida de reconfiguraciones provinciales, fundación de nuevas, o empalme con otras; es decir, aunque pertenecientes a las provincias

[69] Alfonso Martínez Rosales, "Hospicios de Nueva España para misioneros del Oriente", *Estudios*, México, v. 6, otoño de 1986, p. 36-37.

[70] María Fernanda Mora Reyes, *Orígenes del Santuario de Nuestra Señora de la Piedad, de la ciudad de México, 1595-1652*, tesis de licenciatura, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 2015, p. 34.

[71] Tomas Gage, *Nueva Relación que contiene los viajes de Tomas Gage en Nueva España*, t. 1, París, Librería de las Rosas, 1838, p. 118.

de Filipinas, no fueron ajenas a la realidad novohispana en la que estaban enclavadas. En este sentido, la conquista de Filipinas incidió en el establecimiento de diversos hábitos y fundaciones en Nueva España. Así, contrario a lo que podría suponerse, no sólo el virreinato influyó en la estructura de la Iglesia en Filipinas, sino que este proceso también se dio en el otro sentido, es decir, desde Filipinas hacia el virreinato novohispano.[72]

En julio de 1581 Felipe II envió una tercera misión a cargo de fray Miguel de Talavera, la cual partió de la metrópoli ese julio con más de 20 religiosos.[73] Ya en la Nueva España, se despacharon descalzos hacia Filipinas; sin embargo, se tomó la determinación de que no todos lo hicieran, pues era necesario fortalecer las fundaciones novohispanas. La justificación para hacerlo fue que, formando nuevos jóvenes, se lograría que todos los años se enviaran muchos más frailes a Filipinas.[74] Con esos eventos comenzó la expansión de esta rama reformada en el virreinato. Esto trajo, entre otras cosas, que se hiciera patente el enfrentamiento que ya se venía perfilando con los franciscanos observantes en la ciudad de México, los cuales veían minada su presencia ante la de los descalzos, de ahí que pretendían que éstos se incorporaran a ellos. Los reformados se opusieron y, con ayuda del virrey,[75] la Corona definió que siguieran funcionando como congregación independiente con sus propias fundaciones.[76]

Así, los que se quedaron en la ciudad tuvieron la tarea de fundar el convento de San Diego de México, "en los arrabales de la

[72] El análisis hecho con los franciscanos descalzos podría hacerse para el resto de las órdenes que se establecieron en las Islas, ya que estamos ante territorios provinciales que se configuraron a partir de la dinámica que fueron generando en el contexto en el que se desenvolvieron.

[73] Fray Miguel de Talavera al presidente del Consejo de Indias, 20 de octubre de 1581, AGI, *México*, 285.

[74] Esta intención también la sustenta Baltasar diciendo que del convento de Nuestra Señora de Churubusco salieron religiosos para las conquistas espirituales de Filipinas. Baltasar de Medina, *Chronica de la S. Provincia…*, p. 21.

[75] Cartas del virrey conde de la Coruña, 15 de febrero de 1580, AGI, *México*, 20, n. 52.

[76] "Que no se someta a los descalzos a los observantes y se incentive vayan aumentando", cédula inserta en Cartas del virrey conde de la Coruña, 29 de mayo de 1581, AGI, *México*, 20, n. 68.

misma ciudad", junto al hospital de San Hipólito y frente a la alameda. Con el patrocinio de don Mateo de Mauleón y doña Juana de Arellano,[77] el convento logró terminarse el 27 de julio de 1591 y la iglesia el 12 de septiembre de 1621.[78] Ya con esta nueva casa, en 1593 los franciscanos descalzos abandonaron San Cosme para trasladarse a su nuevo convento de San Diego,[79] cediendo el antiguo establecimiento a los franciscanos observantes.

La nueva fundación de los franciscanos descalzos permite ver cómo los frailes que se encontraban establecidos en el virreinato novohispano comenzaron a perfilar otros intereses. A diferencia de San Cosme, San Diego no era una casa de paso de esas que se encontraban a las afueras o alejadas de la ciudad, sino una que les daría presencia en la urbe y en la sociedad novohispana. De manera general los hospicios se establecían lejos del núcleo urbano para que los frailes que venían de la metrópoli no generaran relaciones o gusto por un lugar que debía ser sólo de paso. Pero con la fundación de San Diego era evidente que ya algunos miembros descalzos pretendían consolidar su presencia en el virreinato y expandirse con cometidos distintos al de la misión en Filipinas que, más allá de su imbricada geografía y los peligros del viaje, no parecía un lugar apacible en ningún sentido. Las Islas estuvieron constantemente amenazadas por eventos naturales como terremotos, también por los peligros de ataques externos de holandeses, ingleses, musulmanes o de alzamientos internos de indígenas o chinos.[80]

Mientras tanto, los frailes descalzos que sí se trasladaron a Filipinas en 1581 fueron a cargo de fray Miguel de Talavera. En este nuevo contingente iba uno de los comisarios enviados por Felipe II, Jerónimo de Burgos, pero pronto regresó a la metrópoli a hacer algunas gestiones de San Gregorio. Un año después llegaron 18 frailes más desde Nueva España. Con más franciscanos descalzos, la custodia de Filipinas fue consolidando su presencia y fundaciones, para ello se involucraron en el aprendizaje de lenguas

[77] Francisco de Santa Inés, *Crónica de la provincia*…, p. 225.
[78] Baltasar de Medina, *Chronica de la S. Provincia*…, p. 27.
[79] *Ibid*., p. 16.
[80] Descalzo Yuste, "La Compañía de Jesús…", p. 3-5 y 49.

nativas, hicieron escuelas de primeras letras, a la par del cuidado y construcción de hospitales. Asimismo, gran parte de sus esfuerzos estuvieron enfocados en tratar de penetrar en los reinos de Japón y China, con los cuales sí estuvieron en contacto, pero no lograron generar espacios permanentes y duraderos.

En lo que respecta a la relación con la provincia de San José con cabeza en la metrópoli, en un capítulo llevado a cabo en el año de 1583, en el convento de Nuestra Señora de los Ángeles en Manila, se comentó la poca presencia de los comisarios para visitar la custodia y presidir sus capítulos. "Habiendo acabado con su oficio de custodio Fr. Pablo de Jesús, con universal aplauso y aceptación de todos, y no teniendo esperanzas de [que] aquel año viniese algún comisario, para que visitase la custodia y presidiese en la nueva elección de custodio, por la distancia y otras muchas dificultades que se ofrecían por entonces para que los comisarios llegasen a tiempo, convocó capítulo…"[81] Poco después de la celebración de este capítulo, es decir, en el mismo año de 1583, llegaron más de los religiosos que se habían quedado en la Nueva España junto con otro de los tres comisarios visitadores enviados por Felipe II, fray Pedro Bautista.[82]

El 23 de septiembre de 1586 se llevó a cabo el cuarto y último capítulo custodial. Éste se hizo de nuevo sin la presencia de ninguna autoridad de la provincia. Los dos comisarios visitadores anteriores habían llegado tarde a los capítulos y el tercero, fray Pedro del Monte, se había quedado en Nueva España. Por lo anterior, dentro de los acuerdos a los que se llegó fue que ya era necesario lograr el título de provincia, que se había planteado desde el segundo capítulo custodial de 1580, para ya no ser dependientes de una provincia tan lejana como la de San José y para que los custodios pudieran tener mayor libertad de decisión.[83] En este sentido, pesó la lejanía de la cabeza provincial al argumentarse que, en los años que llevaba la custodia en Filipinas, ninguno de los comisarios que se habían enviado desde le

[81] Francisco de Santa Inés, *Crónica de la provincia…*, p. 352.
[82] *Ibid*., p. 228.
[83] Juan Francisco de San Antonio, *Chrónicas de la…*, p. 253.

metrópoli había llegado a tiempo, ni para visitar la custodia, ni para presidir los capítulos y tampoco para ejecutar con puntualidad lo que cada uno traía encargado.

Otra razón para crear una provincia independiente fue que la de San José no era suficiente para abastecer de nuevos religiosos que ayudaran en la evangelización. Primero porque, aunque habían enviado dos misiones, no todos habían llegado y muchos lo hacían muy enfermos.[84] Por ello los establecimientos novohispanos habían empezado a suministrar religiosos a Filipinas.

Con los argumentos arriba presentados, se realizó la petición para que "esta Custodia se erigiese en provincia y gobernase por sí, con inmediata dependencia de los Prelados Generales de la Orden, así de España como de Nueva España, para recurrir a ellos, según la necesidad lo pidiese, y ellos la proveyesen de los religiosos que necesitase para conservar esta cristiandad en Filipinas".[85] Asimismo se propuso a fray Pedro Bautista como provincial, el visitador enviado por el rey.

Como fray Jerónimo de Burgos había partido ya hacía tiempo de Filipinas con ese cometido, en ese mismo año de 1586 consiguió del papa Pío V el título de provincia, con la condición de asumir su dependencia para con los prelados generales. Su erección como provincia fue igualmente aprobada por la Corona un año después. El nombramiento llegó a Filipinas en 1591.[86]

Paralelamente, en aquel mismo año los franciscanos descalzos en la Nueva España fundaron el convento de Santa Bárbara en Puebla, con el beneplácito del obispo Diego Romano, quien los había invitado a establecerse en la ciudad de los Ángeles.[87] Santa Bárbara se fundó en un sitio cercano a un río, como a media milla de la Plaza Mayor hacia el oriente.[88] Éste se alternó como noviciado con el de Churubusco, hasta que se construyó el de Tacubaya donde quedó definitivamente, y también tuvo estudios de filosofía. En 1592 los franciscanos fundaron en Oaxaca

[84] Francisco de Santa Inés, *Crónica de la provincia*…, p. 444.
[85] *Ibid*., p. 445.
[86] *Ibid*., p. 523.
[87] Baltasar de Medina, *Chronica de la S. Provincia*…, p. 31.
[88] Corvera, "Estudio histórico de…", p. 98.

el convento de San Ildefonso,[89] que se levantó casi extramuros de la ciudad, hacia la banda del poniente.[90] Con estas fundaciones que complementaron las de la ciudad de México, en 1593, después de ya haberse constituido la provincia de San Gregorio de Filipinas, el papa Sixto V y Felipe II dieron su aprobación para la conformación de la custodia de San Diego para los establecimientos novohispanos, dependiente de la de Filipinas. A ella pronto se sumó el convento de San Bernardino de Taxco fundado en 1595 y,[91] un año después, el de San Francisco establecido en el Real de Minas de Pachuca, perteneciente a la jurisdicción del arzobispado de México. El último convento fundado en Nueva España en el siglo XVI fue el de San Antonio de Padua en las minas de Sultepec, quedando establecido en 1599.[92]

Ese año se pidió a los prelados superiores de España, al papa Clemente VIII y al visitador de la Provincia de San Gregorio la separación de la Custodia de San Diego, que ya contaba con siete conventos y suficientes frailes para convertirse en provincia. No era sólo una cuestión de independencia de San Gregorio, sino que los de San Diego veían peligrar sus fundaciones a la luz de los observantes. De hecho, en la carta donde hacían su petición, denunciaban cómo fray Pedro de Pila, comisario general de la Nueva España, había querido quitarles algunos de sus conventos en franca oposición a que se configuraran como provincia, a la par que pretendía prohibir que recibieran novicios. Ante esos ataques del comisario, los descalzos argumentaron que el establecimiento novohispano servía como hospedería, para *recoger* a los religiosos que venían desde el viejo continente para la conversión de Filipinas y Japón, además de que se criaban novicios que se enviaban a esas tierras a misionar.[93] Aunque también el comisario general de Indias se opuso a la conformación de la provincia, el procurador de los descalzos consiguió los

[89] Baltasar de Medina, *Chronica de la S. Provincia*…, p. 34.
[90] Corvera, "Estudio histórico de…", p. 104.
[91] Baltasar de Medina, *Chronica de la S. Provinicia*…, p. 36.
[92] *Ibid*., p. 37.
[93] Cartas y expedientes de personas eclesiásticas, 1598-1599, AGI, *México*, 291.

permisos el 16 de septiembre de 1599, mismos que el Consejo de Indias mandó ejecutar en diciembre de ese año.[94]

Configuración del carisma provincial

El nombramiento llegó a la Nueva España en 1602 y San Diego se constituyó como una provincia independiente a la de San Gregorio en Filipinas; de ahí que a sus miembros se les conoció también como dieguinos. No obstante, su labor continuó enfocada en la proyección misionera hacia oriente y el convento de Churubusco siguió fungiendo como el lugar de formación de novicios para que pasaran a Filipinas.[95]

De esta manera, las provincias de San Diego y San Gregorio continuaron teniendo una estrecha relación. La primera siguió acogiendo en sus conventos a sus pares que venían desde la metrópoli para enviar misioneros a las Islas; sin embargo, esa función se fue desdibujando. Tal fue la situación que los superiores de Filipinas pensaron que era más conveniente contar con una casa propia en territorio novohispano que les permitiera organizar, de una forma autónoma, la vida de los frailes que viajaban de la península a Filipinas o viceversa.[96] De hecho, ya los integrantes de las misiones que venían desde el Viejo Continente entre 1672 y 1678 se hospedaron en el pueblo de San Agustín de las Cuevas, a las afueras de la ciudad de México en una huerta y casa de doña Beatriz de Miranda; espacio que luego cedió de forma definitiva a la provincia de San Gregorio para hospicio de misioneros.

Desde el siglo XVII fue, pues, evidente que los dieguinos se habían ido alejando cada vez más de las misiones asiáticas. Al respecto, en 1614 abandonaron la casa y hospital que habían fundado en Acapulco en 1607, la cual servía de puerta al oriente, y la transfirieron a la provincia de San Pedro y San Pablo de

[94] Baltasar de Medina, *Chronica de la S. Provincia*…, p. 38-42.

[95] Cayetano Sánchez Fuertes, "México, puente franciscano entre España y Filipinas", en *Actas del IV Congreso Internacional sobre los franciscanos en el nuevo mundo (siglo XVIII)*, Madrid, Deimos, 1993, p. 378.

[96] *Ibid*., p. 378.

Michoacán, pues les era molesta esa guardianía tan distante.[97] Además, las referencias de ayuda y provisión de frailes para Filipinas por parte de la provincia de San Diego se fueron haciendo escasas; de hecho, el envío de religiosos no llegó a los 50 individuos a lo largo de los tres siglos coloniales, número que incluye los envíos que se hicieron desde que era custodia.[98]

Ya con plena independencia de la provincia de San Gregorio, lo que terminó por caracterizar a la de San Diego de México fue el desempeño de sus miembros como predicadores y administradores espirituales de los pobladores en los reales de minas novohispanos, desdibujando por completo su lazo con las Islas.[99] Los cometidos distintos de cada una de las provincias —una realizando actividad pastoral y la otra misional— las llevó a generar su propio carisma. Ejemplo de esto es que, aunque ambas tomaron como elemento identitario a Felipe de Jesús, lo hicieron de forma distinta. Para la provincia mexicana representó la figura del criollo, mientras que, para la filipina, simbolizó al misionero.[100]

[97] Baltasar de Medina, *Chronica de la S. Provincia…*, p. 49. Manuel Rivera Cambas, *México pintoresco, artístico y monumental*, 3 v., México, Imprenta de la Reforma, 1883, t. III, p. 345.

[98] Antolín Abad Pérez, "Aportación americana a la evangelización de Filipinas", en *Actas del I Congreso Internacional sobre los franciscanos en el Nuevo Mundo. (La Rábida, 16-21 de septiembre 1985)*, Madrid, Deimos, 1986, p. 937-966.

[99] Karen Melvin, *Building Colonial Cities of God. Mendicant Orders and Urban Culture in New Spain*, Stanford, Stanford University Press, 2012, p. 39.

[100] Felipe de Jesús fue un criollo que nació en la ciudad de México en 1572. A los 16 años ingresó al convento de Santa Bárbara de Puebla de franciscanos descalzos, pero desertó y viajó a Filipinas. Ahí trabajó como comerciante y tiempo después reingresó al mismo hábito religioso, aunque esta vez en el convento de Nuestra Señora de los Ángeles en Manila. En julio de 1596 cuando se dirigía, junto con otros compañeros, de Manila a Nueva España para ser ordenado sacerdote una tormenta los desvió a Japón después de permanecer un mes a la deriva. Dicen los biógrafos de Felipe de Jesús que, por influencia de sus maestros de Manila, evangelizar en Japón se había convertido en uno de sus mayores anhelos. Pero para cuando atracó su nave en la costa nipona, el taikó Jideyoshi había prohibido la predicación cristiana y había ordenado la expulsión de los misioneros portugueses y españoles. Así, los frailes tuvieron que refugiarse y Felipe de Jesús lo hizo en Meaco, hoy Kioto, desde donde parece realizó algunas actividades de predicación. En diciembre de ese año, el taikó decidió arrestar a los frailes que vivían en los conventos de Osaka y Kioto. En conjunto, 26 franciscanos españoles fueron llevados a

Su paulatina separación en cuanto a sus cometidos también se dio en torno a su jurisdicción. Desde su configuración en 1560, la descalcez estuvo supeditada al ministro general de la Observancia. Para el caso americano, debajo de éste estaba el comisario general de Indias, cargo que se instauró a partir de 1583 en la corte como una forma de contacto, pero también de control regio. Éste a su vez se apoyaba en el comisario de la Nueva España. En franca oposición a la influencia real, en 1622 el papa Gregorio XV instauró el cargo de vicario general de todas las provincias descalzas de España e Indias, nombrando a fray Gerónimo de Planes, lo cual generó diversos inconvenientes, por lo que se anuló el cargo dos años después.[101] Esto trajo conflictos en cuanto a la obediencia que la provincia de San Gregorio debía prestar al comisario general de la Nueva España.[102]

Pero los problemas también se dieron entre las dos provincias que en su momento habían trabajado juntas. En 1745 el comisario general de Nueva España nombró por Comisario delegado de la misión de Filipinas a fray Francisco Abreu, religioso de la provincia de San Diego, y fue rechazado por fray Pedro de Jesús, comisario colector de dicha misión. Aparentemente se veía como una injerencia de la provincia de San Diego en la de San Gregorio.[103]

la cárcel y luego trasladados a Nagasaki donde murieron crucificados el 5 de febrero de 1597. En 1621 Felipe de Jesús fue beatificado y en 1629 nombrado patrono de la ciudad de México. Baltasar de Medina, *Vida, martyrio, y beatificación del invicto proto-martyr de el Japón. San Felipe de Jesús, patrón de México, su patria, Imperial corte de Nueva España en el Nuevo Mundo*, Madrid, Imprenta de los herederos de la viuda de Juan García Infanzón, 1751. Antonio Rubial García, *La santidad controvertida. Hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables no canonizados de Nueva España*, México, Fondo de Cultura Económica/Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 1999, p. 133.

[101] Baltasar de Medina, *Chronica de la S. Provincia…*, p. 67; Corvera, "Estudio histórico de…", p. 187.

[102] En un pleito entre los frailes observantes y los miembros de la provincia de San Gregorio estos últimos afirmaron que ellos no dependían del Comisario General de Nueva España, sino del de Indias. Para ver el pleito, consúltese Antonio Moreno Hurtado, "Dificultades en las primeras expediciones franciscanas al Japón", en *Estudios sobre el Franciscanismo*, Córdoba, s/e, edición digital, 2016, p. 313.

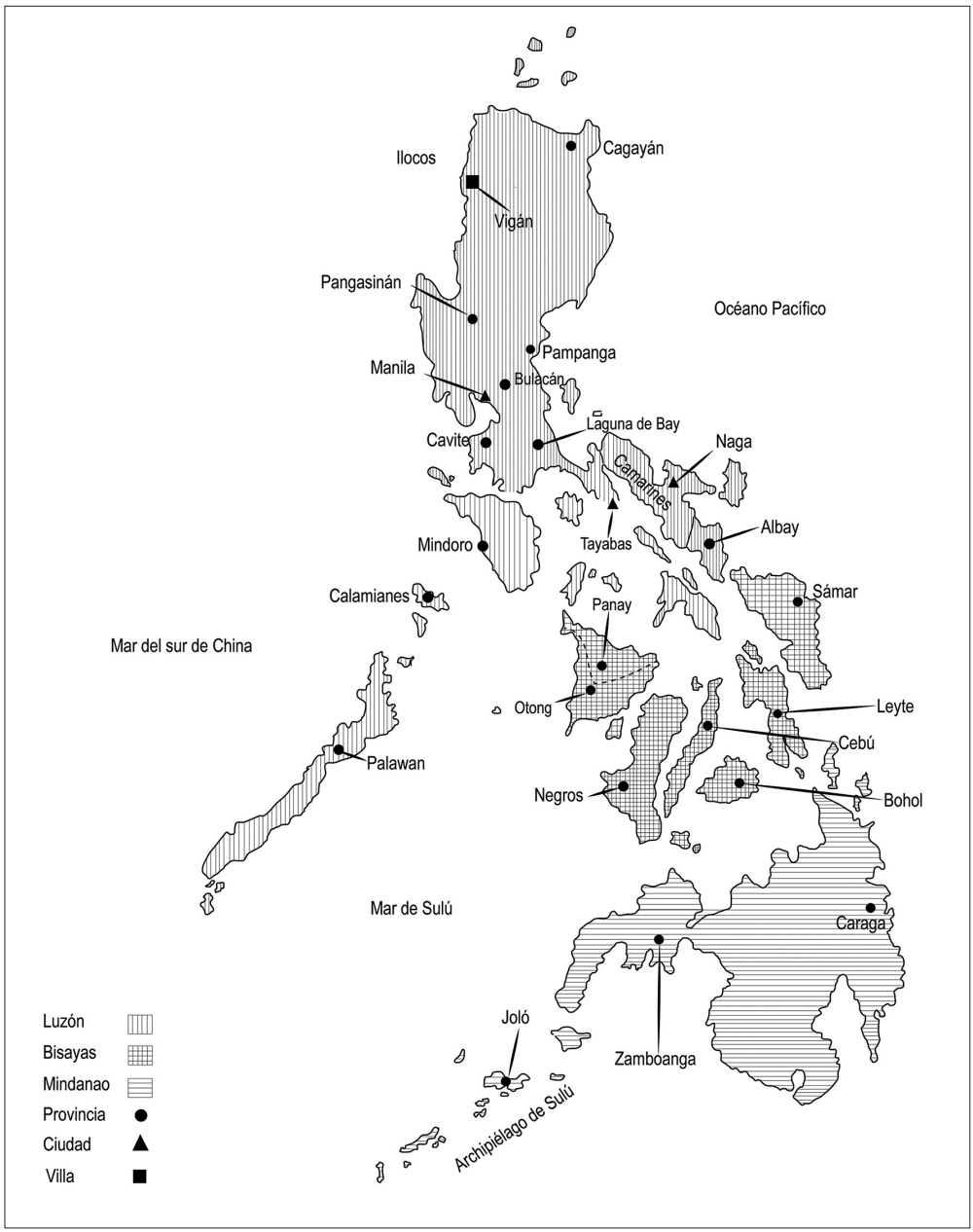
[103] Francisco Abreu, *Verdad manifiesta, que declara ser la jurisdicción ordinaria de los commisarios generales de Nueva España de N. S. P. S. Francisco sobre*

Al respecto es ilustrativo que aún en el siglo XVIII encontramos ese pleito en el que la provincia de San Gregorio no quiere sujetarse al comisario general de la Nueva España. Esto no sólo como una oposición a quedar sujeta al virreinato, sino con pretensiones de que la provincia de San Diego volviera a estar sujeta a la de Filipinas como lo había estado en un principio. Así, un conflicto lejano temporalmente —y en el que inciden un contexto y personajes particulares— nos permite entender que las reconfiguraciones provinciales fueron procesos jurisdiccionalmente complejos en los que, por ejemplo, la provincia madre (en este caso San Gregorio) reclama su superioridad jurisdiccional sobre la hija (San Diego).[104] Pero esta segunda ya había generado su propia identidad, más allá de ostentar más poder y presencia en tanto que se extendió en el entorno del núcleo novohispano y no en las alejadas islas del Pacífico.

los frailes descalzos de su jurisdicción, en todo tiempo expedida, y delegable, para todo lo que no es inhibido por las Bullas de excempcion de la Seraphica Descalzes, México, 1746, Biblioteca Nacional de México [en adelante BNM], *Fondo Lafragua*, 114, rollo 17, f. 1.

[104] Esto se ve claramente en la mitad del documento. Cuando fray Pedro de Jesús, después de una parte de la argumentación que sostuvo sobre por qué legalmente no aceptaban la asignación de fray Francisco Abreu, le presentó a un oidor de la Real Audiencia cuatro proposiciones que implicaban mantener cierta autoridad en la Provincia de San Diego y a cambio fray Pedro de Jesús y toda la Provincia de San Gregorio reconocerían a Abreu como delegado. Francisco Abreu, *Verdad manifiesta…*, BNM, *Fondo Lafragua*, 114, rollo 17, f. 13-15.

Mapa 1
FILIPINAS



FUENTE: elaboración propia.

TERRITORIO EPISCOPAL
Y CLERO SECULAR

DE MOJONERAS, ESPACIOS Y TERRITORIOS

REFLEXIONES SOBRE LAS DIÓCESIS EN LAS INDIAS OCCIDENTALES DE ESPAÑA

ÓSCAR MAZÍN
El Colegio de México

Planteamiento

La *colonización* —que acompañó o sucedió a las empresas de incorporación, por conquista o por sucesión dinástica durante el periodo de integración de la monarquía hispánica— suele asumirse como un hecho indiscutible. Se la ve como consumada de una vez por todas y conducida desde una lejana *metrópoli*. Pero es un término que usamos de manera irreflexiva, no nos preguntamos qué queremos decir con él. Es, hasta cierto punto, natural que así procedamos. Ese vocablo nos llegó de la factura de las historias nacionales y no de los siglos XVI y XVII. Figura solamente a partir del último tercio del siglo XVIII y, desde luego, a lo largo de los siglos XIX y XX. Se halla asociado al binomio metrópoli/colonias, tan medular al *colonialismo*; por lo tanto, a la implantación de una serie de condiciones básicas para la *extracción de excedentes* en espacios ultramarinos subordinados a las potencias metropolitanas de Europa occidental.

Colonización, no obstante, admite una acepción mucho más antigua correspondiente a otra tradición que se desprende de la voz *colonia*. Sin embargo, no solemos usarla. Su origen remonta a las colonias de la Roma republicana e imperial. En ellas residían, fuera de la Urbe y más tarde allende la península itálica, aquellos ciudadanos romanos que, habiendo fundado ciudades comunicadas por una red de caminos, ejercían sus derechos y gozaban de sus privilegios validos de una *iuris dictio* que los arraigaba al espacio. Este último, convertido en adelante en *territorio*,

les confería una *auctoritas* para organizarlo en *provincias*. Los patricios de las aristocracias provinciales exigían de los habitantes autóctonos el reconocimiento de una *potestas* mediante el pago de un tributo, aunque dejando subsistir sus lenguas, sus religiones y sus actividades de subsistencia y mercantiles. Por su parte, los generales vencedores que fundaban una provincia velaban por la diversidad de jurisdicciones en cada ciudad a fin de dar estabilidad a la conquista que la incorporaba.[1] Fue la subsidiariedad, más que la subordinación, la que rigió los intercambios. El recurso al *imperium*, o poder de vida y muerte que en nombre de la *iustitia* recaía sobre los gobernadores por delegación del *princeps*, no era sino la culminación de un largo proceso gestado en el ámbito local. Los vínculos con la Corte de Roma, que sobre todo consistían en la negociación de los intereses de los grupos y corporaciones de cada provincia, no pudieron prescindir de la actividad de todo tipo de mediadores, agentes y procuradores. De hecho, a partir de Augusto hubo provincias senatoriales, gobernadas por un procónsul en las que no había tropas, y provincias imperiales bajo la autoridad de legados directos del emperador.[2] La mayor complejidad y la densidad histórica de esta otra acepción evocan, pues, una matriz cultural diferente a las de los dos últimos siglos.

Ahora bien, en su integración y duración plurisecular, la monarquía hispánica fue heredera de esta última *colonización*, no de la primera. La puesta en funcionamiento lenta en un principio, y abrupta ya en el último tercio del siglo XVIII del binomio metrópoli-colonias, por la propia Corona, subvirtió los fundamentos de la cultura jurisdiccional.[3] Durante los siglos precedentes la negociación, el peso económico y el poder de los grupos rectores locales habían hecho posible para los reinos un ámbito de autarquía. A pesar de su precariedad, la búsqueda

[1] Jean Noël Robert, *Rome*, París, Les Belles Lettres, 1999, p. 82-83.

[2] *Ibid*., p. 83.

[3] Carlos Garriga, "Patrias criollas, plazas militares: sobre la América de Carlos IV", en *La América de Carlos IV*. *Cuadernos de Investigaciones y Documentos*, Eduardo Matiré (coord.), t. I, Buenos Aires, Instituto de Investigaciones de Historia del Derecho, 2006, p. 35-130.

constante de equilibrios logró mantener un *status quo* cuyo rasgo sobresaliente fue la estabilidad. Las mutaciones evocadas dieron lugar a la implantación de un régimen ahora sí dirigista desde la península ibérica, cada vez más depredador y despótico, que socavó el *Imperio de las Indias* y puso fin, aun en la misma península, a lo que quedaba de la monarquía católica.

La *romanitas* dio lugar a las nociones de territorio, provincias, comarcas, así como de diócesis; todas incubaron en esa tradición. La historia de los dominios americanos de España resulta poco inteligible, ciertamente anacrónica y, por lo tanto, literalmente desvirtuada si no las asumimos de acuerdo con su matriz cultural antigua. De entre las entidades territoriales de la *colonización*, es la diócesis la que mejor testimonia, una vez sacralizada por el cristianismo, de la continuidad histórica, así como de la complejidad evocada.[4] Pero, primero que nada, porque *todo* el dominio del rey católico estuvo legitimado por la fe cristiana concebida durante siglos como la *ley* por excelencia a partir de la Antigüedad tardía. Efectivamente, ninguna otra entidad dio tan entera cuenta del poblamiento, de la taxonomía urbana y del orden social jurisdiccional de índole corporativa en cada latitud. De tal suerte que las descripciones e informes de cada diócesis no sólo nos adentran en ella, sino que nos permiten dilucidar el ámbito de monarquía que en cada lugar se estaba verificando.

El propósito de este texto es dar cuenta de las virtudes de la diócesis como noción analítica propiciadora de territorialidad. Lo haré examinando casos de las Indias septentrionales y meridionales,

[4] A partir del edicto de Caracala, de 212, todas las provincias del imperio fueron vinculadas al emperador y todos sus vecinos libres fueron declarados ciudadanos de Roma. A finales de ese mismo siglo, Diocleciano dividió el imperio en cuatro prefecturas (Italia, Galia, Iliria y el Oriente) repartidas en doce diócesis, cada una dirigida por un vicario. Robert, *Rome*…, p. 83. Tras esa reorganización, en el año 297 el mismo Diocleciano erigió la *diocesis Hispaniarum*. Como Italia y África, fue puesta bajo la autoridad de Augusto Maximiano, quien compartió con aquél el título de *augusto*. Esto propició el nacimiento de una entidad administrativa específica que en el siglo VI los visigodos asumieron para fincar su dominio. Autores hispanorromanos como Orosio, Marcial e Idacio, seguidos por Isidoro de Sevilla, dieron a esa diócesis un valor simbólico que evocaba una unidad ideal. Adeline Rucquoi, *Historia medieval de la península ibérica*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 2000, p. 11.

aunque predominan los ejemplos de Nueva España por serme más familiares. He organizado estas reflexiones en tres secciones. A este planteamiento sigue la cuestión referente a las posibilidades heurísticas, es decir, a cómo la diócesis contribuyó a suscitar procesos de territorialidad en el contexto de las instancias sociales y de autoridad de la monarquía indiana o conjunto de dominios del rey católico en el Nuevo Mundo. En la última examino la cuestión de los linderos de esa territorialidad y sus implicaciones. Cierra el texto una recapitulación de sus principales propuestas metodológicas.

Espacio, territorio y capacidad integradora

La importancia de la cristianización hizo de la *relación y noticia* un procedimiento medular de la función de reinar, según una célebre frase de Felipe II.[5] De ahí que los Consejos del rey mandaran pedir informes y relaciones de los espacios que, a la sombra de las diócesis, se transformaban en auténticos territorios y eran incorporados en la monarquía de España. Tales testimonios ponen de manifiesto que los términos *espacio* y *territorio* no fueron sinónimos, como suele empleárseles, sino que se refieren a dos nociones bien diferentes mediadas por el derecho. Un espacio se convertía en territorio sólo si estaba dotado de las jurisdicciones propias de las diferentes entidades corporativas, así eclesiásticas como seculares: las doctrinas de las órdenes religiosas, las parroquias o curatos

[5] "Porque entendiendo la obligación que tenemos de procurar que esos reynos y provincias de las nuestras Indias sean bien regidos y gobernados en lo espiritual y temporal, y habiendo esto de ser *por relación y noticia* por estar tan distantes de estos reynos, deseamos que se tenga muy particular para que mejor pueda acertarse y principalmente a lo que toca a la predicación evangélica y administración de los santos sacramentos, como cosa más importante y a que más procuraremos que se acuda…" Real cédula dada por Felipe II en Portalegre (Portugal) el 5 de marzo de 1581. Fue enviada a 28 diócesis de las Indias. El monarca encargó a los obispos y cabildos hacer preparar un informe detallado del estado de su diócesis. Empleamos la edición que se halla en la "Relación de la ciudad y obispado de San Francisco de Quito, 1583", en *Relaciones geográficas del Perú*, Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, 1887, t. III, p. 25. [Cursivas mías].

administrados por el clero propiamente diocesano, los corregimientos, alcaldías mayores, desde luego los cabildos y regimientos vinculados a la fundación de congregaciones, pueblos, villas y ciudades; pero también las reales audiencias en tanto que tribunales de justicia e instancias de apelación, incluso en el plano eclesiástico en razón del patronato del rey.

Plasmar en papel una descripción primeramente oral fue, durante siglos, la única posibilidad de visualizar realidades inaccesibles a dos mil leguas de distancia. De ahí que las relaciones para la descripción de los dominios fueran auténticas ventanas abiertas. Pero ¿cómo ordenar los territorios visualizados por escrito para no confundirlos con los adyacentes? El imperio romano, según vimos, se había apoyado de manera original sobre una sólida trama de poderes locales organizados en torno a la ciudad como unidad básica y fue organizado en provincias en un ámbito más general.[6] Así pues, de entre varias unidades político-geográficas se privilegió la diócesis para reconocer los vastos dominios de una monarquía de escala planetaria.

[6] Los funcionarios de la Corona tuvieron, de hecho, bien presente el modelo de Roma a mediados del siglo XVII. Juan Díez de la Calle, oficial segundo del Consejo de Indias, expresó en 1645 lo siguiente: "He ido apuntando con particular atención los puntos que comprenden las materias más importantes de él [el Consejo] en lo divino, lo humano, lo político y militar para que cumplidamente se informe de ellos a V. M. y sus ministros con una breve noticia segura y clara… como la tuvo el romano de cada provincia, para comprender, gobernar, prevenir y conservar con suavidad y acierto y brevedad, las muchas, remotas y dilatadas que imperaban entre sí tan diferentes en condición, leyes, costumbres, ritos y adoraciones de dioses", en *Memorial y noticias sacras y reales del Imperio de las Indias Occidentales, al muy piadoso y poderoso señor rey de las Españas y Nuevo Mundo D. Felipe IV N. S. en su Real y Supremo Consejo de las Indias, Cámara y Junta de Guerra en manos de Juan Bautista Sáenz Navarrete, caballero de la orden militar de Alcántara, de su Consejo y su Secretario en él, y en el de la Cámara y Junta… Comprende lo Eclesiástico, secular, político y militar que por su secretaría de la Nueva España se provee… escríbale por el año de 1646 Juan Díez de la Calle, oficial segundo de la misma secretaría*, tomado de la edición de Joaquín Ramírez Cabañas, México, Bibliófilos Mexicanos, 1932, 394 p.

Para un panorama del número total de cargos y oficios que la Corona designaba en las Indias, remitimos al estudio reciente de Jean-Pierre Berthe y Thomas Calvo (eds.), *Administración e imperio. El peso de la Monarquía hispana en sus Indias, 1631-1648*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 2011, 401 p.

Ahora bien, la demarcación diocesana no es exclusiva de las fuentes de origen eclesiástico. No lo es dado que en las Indias ella llenó el vacío que suscitaba la estrechez del territorio comprendido por las alcaldías mayores y la jurisdicción sumamente vasta de las reales audiencias. No obstante las importantes diferencias entre el clero regular y el secular, la diócesis se perfiló como una unidad intermedia. Ya desde los contornos de 1570 se impuso como unidad en las descripciones de cronistas, funcionarios y viajeros.[7] La Corona también se sirvió de ella para allegarse información sobre sus vastos dominios.[8] La conveniencia de la escala diocesana en las Indias resulta aún más comprensible si pensamos que en los reinos de España el territorio de los obispados fue considerablemente menor, sobre todo tras el aumento del número de sedes episcopales durante el último tercio del siglo XVI. En 1590 había en la península hasta unas 60 diócesis.[9]

Examinemos algunos casos de diócesis de Nueva España. En Michoacán la diócesis se estableció sobre el antiguo reino tarasco y ulterior provincia de ese nombre, aunque sin coincidir exactamente con el ámbito del primero salvo en algunos puntos, ni

[7] Basten como ejemplos: Juan López de Velasco, *Geografía y descripción universal de las Indias*, Madrid, Atlas, 1975, redactada entre 1571 y 1574; Antonio de Herrera, *Historia general de los hechos de los Castellanos en las islas y tierra firme del mar océano*, prólogo y notas de Manuel Ballesteros y Bereta, Madrid, Real Academia de la Historia, 1934, t. I, su primera edición es del año 1600; Isidro Vázquez de Espinosa, *Compendio y descripción de las Indias occidentales*, transcripción del manuscrito original [*ca*. 1622] por Charles Upson Clark, Washington, The Smithsonian Institution, 1948, 801 p.; Joannes de Late, natural de Amberes, *Mundo nuevo o descripción de las Indias occidentales escrita en 18 libros*, introducción, traducción y notas de Marisa Vannini de Gerulewicz, Caracas, Universidad Simón Bolívar, Instituto de Estudios de América Latina, 1988, t. I, sus primeras ediciones son de Leiden, 1625, 1630 y 1644.

[8] Los cuestionarios dispuestos por la Corona respectivamente en 1575 y 1577 para pedir relaciones que describieran tanto los reinos de Castilla como de las Indias también privilegiaron la circunscripción diocesana. Véanse, por ejemplo, las preguntas 34 y 35 del cuestionario de 1577 elaborado por el cronista Juan López de Velasco. La primera concierne al obispado en lo general; la segunda, a la iglesia catedral.

[9] Demetrio Mansilla, "Panorama histórico-geográfico de la Iglesia española en los siglos XV y XVI", en *Historia de la Iglesia en España*, Ricardo García Villoslada (dir.), Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1980, v. III, t. 1, p. 3-24.

con el agregado de las comarcas de encomiendas de los conquistadores.[10] A partir de 1538, en que se tomara posesión del nuevo obispado erigido por bula de 1536, *Mechoacan* ya no designó el espacio de un corregimiento, de una alcaldía o de una sola provincia, sino el cada vez mayor de una diócesis; aquella que habría de contribuir a territorializar la provincia que dio lugar al Camino Real de Tierra Adentro, llamada de los Chichimecas, es decir, el futuro Bajío.

La diócesis de Puebla-Tlaxcala experimentó un proceso análogo al de Michoacán, aunque solamente en la medida en que en 1542 se produjo un traslado de sede del señorío indio aliado de Cortés a una *Puebla de españoles* fundada en 1531. Sin embargo, hay entre ellas una diferencia sustancial: la célebre bula de 1519 llamada *carolense* obtenida por el emperador para erigir un primer obispado en aquellos dominios continentales apenas entrevistos. Dicha bula acabó por atribuirse a la diócesis de Tlaxcala luego de haberse originalmente designado con ella, en términos sumamente ambiguos, el espacio de la península de Yucatán. Este hecho habría de infundir en el clero catedral el orgullo por la mayor antigüedad y por lo tanto nobleza de toda jurisdicción diocesana en el reino de Nueva España. En la diócesis de Puebla-Tlaxcala el eje articulador de la territorialización fue el camino que unía la capital del reino con el puerto de Veracruz; de manera análoga al que hizo de la parte media de la de Michoacán un segmento igualmente importante del Camino Real de Tierra Adentro.

Tanto la iglesia metropolitana de México, ciudad cabeza de reino (1527-1534), como Guadalajara (1548-1560), difieren de las dos diócesis evocadas en que desde sus inicios cohabitaron con sendas reales audiencias o tribunales. La de México (1527) estuvo además presidida por un virrey con jurisdicción sobre las Indias septentrionales, que en sentido lato incluían las Antillas, una parte de la "Tierra Firme", el istmo centroamericano y el archipiélago filipino. A partir de 1574 la Audiencia de Guadalajara (1548) fue pretorial. Su presidente o gobernador presidía el

[10] Carlos Herrejón Peredo, *Los orígenes de Guayangareo-Valladolid*, Zamora, El Colegio de Michoacán, Gobierno del Estado de Michoacán, 1991, p. 130 y s.

reino de Nueva Galicia, de límites no bien definidos. No obstante, la proximidad del virrey de Nueva España fue un factor permanente de competencia, conflicto e inhibición de autoridad, ya que este último fomentó el establecimiento de gobernaciones y, por lo tanto, de jurisdicciones alternativas en los reinos *nuevos* como Nueva Vizcaya y Nuevo León, en algún momento desagregados del de Nueva Galicia. El gigantismo territorial de la diócesis de Guadalajara, la escasez de sus rentas y la presencia permanente de fronteras abiertas e inciertas no pudieron competir ni con la opulencia de Puebla ni con el urbanismo de Michoacán, sino acaso hasta finales del siglo XVIII. Efectivamente, en lo eclesiástico esa gran extensión dio lugar a empalmes de jurisdicción con la Nueva Vizcaya, que desde 1620 contó con una sede diocesana en Durango. Pero también, aunque bastante más tarde con el Nuevo Reino de León. Monterrey, el curato correspondiente a los territorios de poblamiento hispánico más denso, se constituyó a partir de 1626 en el centro de avanzada más septentrional de los obispos de Guadalajara. Para 1777 el empuje de ese poblamiento dio lugar a la fundación de una nueva diócesis en la vecina Linares que con el tiempo sería sustituida por Monterrey.[11]

En Puebla y Valladolid de Michoacán la autoridad secular de sus alcaldes mayores difícilmente llegó a sobreponerse a la autoridad de los obispos y de su clero catedral. En cambio, se reparó en la dificultad que entrañaba la concurrencia en México de las autoridades más superiores en lo secular y eclesiástico. En efecto, en 1642 el visitador de Nueva España Juan de Palafox afirmó que esa capital era fuente de "pesadumbres y encuentros" que no podían sino desasosegar a cualquier titular del arzobispado. México, pues, no podía parecerle al visitador sino "cruz de donde no puede desenclavarse el arzobispo y en ella ha de recibir cuantas heridas y molestias quisieren darle sus émulos".[12] Hay

[11] Remito a Javier Rodríguez Cárdenas, *Territorialización y dinámica eclesiástica en el Nuevo Reino de León durante las visitas pastorales del obispo de Guadalajara, 1753-1760*, tesis de maestría, San Luis Potosí, El Colegio de San Luis, 2018.

[12] "En este arzobispado no puede haber quietud con las continuas competencias con los virreyes y Audiencia, desestimación que se hace de la digni-

que recordar, además, aquellos momentos y periodos en que el rey designó al arzobispo como virrey interino de Nueva España. Lo hizo en once ocasiones comprendidas entre 1585 y 1809, lo cual hace pensar en el grado de mediatización que ahí experimentó la autoridad del *alter ego* del monarca.

La configuración de las diócesis se dio en un tiempo relativamente corto. Si hacia 1580 comprendían una superficie promedio aproximada de 130 000 km², a mediados del siglo XVIII, cuando alcanzaron su máxima extensión, se acercaban a los 190 000 km². La inmensidad de ese territorio, equivalente a casi una cuarta parte de la actual Francia, no encuentra paralelo con ninguna diócesis europea.[13] La superficie promedio de una diócesis en la península ibérica de la época oscilaba apenas en los 10 000 km². Para dar cuenta de la variedad de gentes, de parajes y de climas, las descripciones echan mano de comparaciones que abarcaban la península ibérica de una punta a otra: "Hay de todos temples en diversas partes; tierra fría aunque no tan fría como Burgos y Soria; hay templada como la vega de Plasencia, y hay caliente más que Sevilla".[14]

Ahora bien, la diócesis no imprimió unidad a los territorios en un sentido nacional decimonónico. Como lo estamos viendo, fue más bien una entidad que estimuló la integración de las provincias y la preservación de los reinos y esto en todas las latitudes

dad, riesgos de tumultos y desasosiegos y otras cosas de este género que hacen esta silla sumamente peligrosa y penosa", cita de una carta de Palafox a Antonio de Velbis e Íñigo de Fuentes para que renuncien en su nombre al arzobispado de México, México, 25 de julio de 1642, publicada en *Manuscritos e impresos del Venerable Señor Don Juan de Palafox y Mendoza*, León (España), Arzobispado de Puebla/Junta de Castilla y León/Gobierno de Navarra, 2000, documento 8, p. 83-86.

[13] Para la primera cifra, véase Sylvie Lecoin, Nicole Percheron, Françoise Vergneault, "Cartographie et recherche historique: le diocèse du Michoacan au XVI^e siècle d'après les Relations géographiques des Indes 1579-1582", *Trace*, n. 10, julio de 1986, p. 15-25. La segunda cifra se puede consultar en Claude Morin, *Michoacán en la Nueva España del siglo XVIII*, México, Fondo de Cultura Económica, 1979.

[14] Relación del obispo de Michoacán fray Juan de Medina Rincón O. S. A. al rey, Valladolid, 4 de marzo de 1582, Archivo General de Indias [en adelante AGI], *México*, 347.

de la monarquía. Vaya un botón de muestra: con el fin de preservar Flandes en su monarquía, Felipe II ordenó en 1559 el establecimiento de nuevas diócesis, más pequeñas y operativas que las hasta entonces existentes en los Países Bajos, mismas que el rey consideró demasiado vastas en relación con la densidad de la población. El monarca procedió en ese sentido no obstante la oposición del patriciado urbano, de los reformados protestantes y de la nobleza.[15] Con todo, las antiguas sedes verían compensada su pérdida de exclusividad, pues fueron promovidas a la categoría de metropolitanas y sus titulares a la dignidad de arzobispos. Así, por ejemplo, el nuevo arzobispado de Cambrai fue desagregado del de Rheims a partir de 1562.[16]

En las Indias la expansión diocesana fue de la mano de los grupos menos numerosos pero más dinámicos del orden social. Las audiencias y los visitadores de la Corona no alcanzaban a poder dar cuenta tan menuda o al por menor, como sí pudo hacerlo el clero de las catedrales. Éste sabía hacerse cargo de la consistencia humana, agropecuaria y urbana que iba teniendo el proceso de territorialización del espacio. Pero, ante todo, la diócesis preservó la memoria por medio de la elaboración de una geografía pastoral y administrativa de los territorios. A partir de la delimitación diocesana se fueron configurando diversos territorios según el tipo de asentamientos urbanos, de pueblos de indios y de actividades económicas. Sin *unidad* propiamente geográfica y ante un panorama humano muy variopinto, la denominación *obispado* aludió entonces a una *entidad geográfica pastoral y administrativa* que, pese a todo, tuvo vigencia durante siglos.

Examinemos ahora las Indias meridionales. En éstas el establecimiento de las diócesis se dio en condiciones muy diferentes a las de Nueva España. A diferencia del predominio continental de esta última, es decir, de su tónica de *tierra adentro* favorable al tránsito y a la comunicación, es decir, a la integración, en

[15] Geoffrey Parker, *España y la rebelión de Flandes*, Madrid, Nerea, 1989, p. 46-47, sobre todo la nota 23 del capítulo 1.

[16] José Javier Ruiz Ibáñez, *Felipe II y Cambrai. El consenso del pueblo. La soberanía entre la práctica y la teoría política. Cambrai (1595-1677)*, Rosario (Argentina), Prohistoria, 2003, p. 35-36.

Suramérica la inmensidad y altitudes de la espina dorsal de la cordillera andina condujeron a un proceso de diferenciación acentuada, a un retraimiento a la dimensión local y al predominio de los ámbitos locales. El sistema productivo no atravesaba en ese hemisferio espacios de envergadura continental sino de manera tangencial. Por lo mismo no fue terrestre sino marítimo. A falta de una verdadera integración, el gran cabotaje del Pacífico fue el principal medio de tránsito y conexión intercontinental a partir del istmo de Panamá.[17] Una primera diócesis, la del Darién, había sido ahí erigida por bula de 1513.

De esta suerte, cuando en los reinos del Perú se impuso el establecimiento diocesano de Lima (1541), se suscitó una diarquía con respecto de la más antigua sede del Cuzco (1536), situación que las largas guerras civiles entre conquistadores acrecentaron. Y, no obstante que la elevación de la Ciudad de Los Reyes a metropolitana en 1546 coincidió con la de Santo Domingo y México, la inmensidad espacial y el relieve de los ámbitos andinos hicieron precisa la creación de nuevas diócesis: Quito (1545), Popayán (1546), Paraguay (1547), La Plata o Chuquisaca (1551), Santafé de Bogotá (1562), Santiago de Chile (1561) y otras. No pasó mucho tiempo antes de que Santafé (1564) y La Plata (1609) fueran también elevadas a metropolitanas. Esto no tuvo parangón con las Indias de Nueva España. O sea que, a diferencia de la metropolitana de México, que concentró por si sola un número considerable de iglesias sufragáneas (Puebla-Tlaxcala, Guatemala, Oaxaca, Michoacán, Guadalajara, Mérida, Durango, Linares y Álamos), en Suramérica cundió la diseminación de polos de poder eclesiástico diocesano. A lo cual hay que agregar el surgimiento de iglesias sufragáneas desmembradas tanto de Lima y del Cuzco (Trujillo, 1577; Arequipa, 1609; y Huamanga, 1609)

[17] Sobre las diferencias geopolíticas entre ambas latitudes, Mesoamérica y los Andes, remito al estudio de Marcello Carmagnani, "La organización de los espacios americanos en la monarquía española (siglos XVI a XVIII)", en *Las Indias Occidentales. Procesos de incorporación territorial a las monarquías ibéricas*, Óscar Mazín y José Javier Ruiz Ibáñez (eds.), México, El Colegio de México/Red Columnaria, 2012, p. 331-355. Remito asimismo a mi libro *Iberoamérica. Del descubrimiento a la independencia*, México, El Colegio de México, 2007, cap. II.

como de La Plata (La Paz, 1605; Santa Cruz de la Sierra, 1605; Asunción del Paraguay, 1609; y Buenos Aires, 1620).

El retraimiento a los ámbitos locales de ese horizonte andino presentó un obstáculo adicional a cualquier posibilidad de integración, a saber: la cohabitación no siempre pacífica ni fluida de las sedes diocesanas con numerosas reales audiencias. Esta interacción contribuyó a perfilar territorios y a alterar o a mantener polaridades sociales. Vaya un ejemplo: como en las fronteras de *tierra caliente* del Nuevo Reino de Granada se hallaban los mejores yacimientos de plata, su explotación, no obstante, se veía sumamente dificultada por indios insumisos que hacían la guerra y que asaltaban los caminos sin cesar. Consecuentemente, en 1583 la Audiencia de Santafé propuso al rey disponer de indios esclavizados en guerra o rebeldes, así como de negros para que fueran a trabajar las minas. Veinte años más tarde el arzobispo Lobo Guerrero, que lamentó no haber sido consultado a su llegada por el tribunal, desaprobó esa estrategia porque reforzaba el régimen de los servicios personales que la Corona venía limitando en el plano legal desde hacía por lo menos medio siglo. Haciéndose eco de un poblamiento hispánico en vías de consolidación en los altiplanos de *tierra fría*, el prelado se pronunció en consecuencia por la instauración de congregaciones análogas a las de Nueva España para organizar la mita, es decir, el régimen compulsivo de mano de obra asalariada con indios ya reducidos a policía, o sea, hispanizados. Para el primer tercio del siglo XVII la estabilidad del Nuevo Reino dependió así de la relación simbiótica que pudiera darse entre las zonas nucleares de altiplano y las de los confines del territorio, en las tierras bajas. El retroceso del poblamiento por regiones no se hizo esperar, dado que fue preciso mantener un orden en las fronteras mediante la guerra y la organización de la mano de obra asalariada. Pero también lo entorpecía la fragmentación suscitada en los ámbitos locales por la concurrencia de jurisdicciones de las audiencias de Quito y Santafé.[18]

[18] Mauricio Arango Puerta, *Ciudades en los confines del imperio: poblamiento y guerra en la frontera pijao. Nuevo Reino de Granada, 1550-1664*, tesis de doctorado, en proceso, México, El Colegio de México.

Ya fuera para hacer coadyuvar intereses o bien para entorpecer acciones y proyectos, las audiencias, efectivamente, parecen haber ejercido un control más ajustado y local que en Nueva España, mediante el cual se intentó establecer equilibrios siempre precarios. Todas las iglesias tuvieron, pues, a proximidad, un tribunal del rey; empezando por el istmo centroamericano, donde la diócesis de Guatemala (1534) estuvo sujeta en lo temporal a la bien llamada Audiencia de los Confines (1543). De las sedes metropolitanas de Suramérica, en Lima la instalación de la diócesis (1541) y de la Audiencia (1543) coincidió casi en tiempo. En Santafé la Audiencia (1549) precedió a la diócesis (1562) y en La Plata fue la catedral (1551) la que precedió al tribunal (1559). Lo mismo ocurrió con la diócesis de Quito (1545), donde la Audiencia fue instalada en 1563. En Santiago de Chile se erigió primero la diócesis (1561) y en seguida una primera Audiencia (1565) que, disuelta, fue restablecida en 1605. Finalmente, Asunción del Paraguay (1547) fue la única diócesis que hubo de esperar hasta 1661 para ver instalarse en su entorno una primera Audiencia en Buenos Aires, disuelta, sin embargo, en 1671. De esta suerte, las apelaciones de los prelados y provisores de justicia eclesiástica, así como los recursos de fuerza con que los súbditos podían apelar las sentencias eclesiásticas en virtud del patronato del rey tuvieron que ser referidos a su tribunal respectivo. En la Nueva España central, en cambio, las concentraron solamente dos Audiencias. Este hecho contribuyó a ahondar la dispersión en Suramérica, así como a reforzar la prevalencia de los ámbitos judiciales locales.

Un solo caso, aunque de escala continental, es decir, relativo al conjunto de las Indias, confirma esta situación. Lima y sus sufragáneas nunca creyeron en la posibilidad de concertarse entre sí para ganar un largo litigio en la Corte del rey. Aquel que pretendió hacer que las haciendas de las órdenes religiosas pagaran diezmo a las catedrales. Ni lo creyeron, ni compartieron el entusiasmo de sus homólogas de Nueva España. En esta última latitud hubo una centralidad capaz de hacer coadyuvar esfuerzos y en los Andes una actitud de resistencia a la integración, es decir, una no centralidad o, si se quiere, un *policentrismo* acrecentado por el dinamismo de hasta cinco reales

audiencias y el surgimiento de nuevos obispados en la primera década del siglo XVII.[19]

A ello hay que agregar que algunas sedes diocesanas como Popayán (1546), más próxima a Quito, quedó, sin embargo, como sufragánea de la metropolitana de Santafé. La dispersión cundió e incluso se ahondó en el último tercio del siglo XVIII con la instalación de las audiencias de Buenos Aires (1783, restituida), Caracas (1786) y el Cuzco (1787). Hasta el grado de que, en la época nacional, por cada sede de una Real Audiencia emergió un país diferente.

Linderos y demarcaciones

Sin solución alguna de continuidad respecto de su tradición medieval, ciertas diócesis de Indias fueron literalmente *trazadas a cordel*. Se las erigía aproximadamente según los límites de las provincias ganadas por las conquistas a los antiguos *señoríos* o *principados* prehispánicos. Aunque de acuerdo con dos criterios de los que resultaron no pocas ambigüedades: un ámbito de quince leguas a la redonda de la ciudad sede del obispado y el territorio restante, llamado cercanías, dividido por mitad entre las diócesis vecinas según el punto cardinal. Tales ambigüedades dieron libre curso a numerosos litigios de los obispos titulares de cada diócesis entre sí con su clero catedral. Los más sonados tuvieron por materia principal de disputa los territorios según la presencia en ellos de propietarios o de arrendatarios de tierras y ganados cuya producción pagaba el diezmo a alguna de esas diócesis. A este propósito recordemos que ese impuesto, equivalente a 10% de la producción agropecuaria por cada feligrés jefe de familia, no constituyó solamente la principal renta eclesiástica. Fue también la instancia jurídica mediante la cual se llevó registro del número de estancias, agostaderos, puestos, ranchos

[19] Óscar Mazín, *Gestores de la Real Justicia. Procuradores y agentes de las catedrales hispanas nuevas en la corte de Madrid. II. El ciclo de las Indias. 1632-1666*, México, El Colegio de México, 2017, p. 436.

y haciendas. En este sentido las actividades que organizaban la recaudación del diezmo fueron una auténtica ventana a los procesos de poblamiento de los dominios del rey. En ellos estaban comprendidos los causantes de origen hispánico. Por *hispánico* debemos entender no solamente a los *españoles* peninsulares o americanos, sino a los indios *ladinos* o hispanizados y demás grupos étnicos en tanto que propietarios. Pero también a todos aquellos labradores de cualquier grupo cuya producción obedecía al arrendamiento y subarrendamiento de las *labores* o tierras *de pan llevar*, de lo cual se desprendieron numerosas categorías laborales del agro: medieros, terrazgueros, pegujaleros, etcétera.

Los litigios por límites diocesanos dieron lugar a testimonios y relatos dignos de los antiguos cantares de gesta. Les caracteriza una tónica arcaizante que pone la mirada en el pasado castellano medieval por entonces no sólo todavía reciente, sino que estaba siendo *transterrado* al Nuevo Mundo. Son fuentes que rezuman el elixir de un saber de carácter unitario no fragmentado, es decir, irreductible, en que confluían vehículos retóricos, literarios, teológicos y sobre todo jurídicos que les imprimieron un carácter eminentemente pragmático. A la luz del prisma de ese saber antiguo vislumbramos lo insospechado: el diezmo aparece como una atalaya desde la cual se sondea nada menos que la territorialización del espacio. Así tenemos que en 1539 y luego de nueva cuenta entre 1540 y 1542, la mensura con cordeles de las distancias para amojonar los espacios limítrofes o *diferencias* entre las diócesis de México y Michoacán detonó diferendos sobre a cuál de los obispos los estancieros de ganado debían pagar el diezmo, si a fray Juan de Zumárraga o a Vasco de Quiroga, dos grandes artífices de la primera Nueva España.

Los vestigios documentales de la medición hacen reverberar las tendencias del poblamiento indio e hispánico que se estaba dando, con sus reacomodos y sus avances. Obispos, provisores, agentes, procuradores y demás actores echaban mano de un derecho análogo a aquellas mensuras que habían regido, siglos atrás, la territorialización de la península ibérica, cuando se reajustaron los pocos obispados mozárabes, se restauraron las diócesis de origen hispanorromano y visigótico o se implantaron nuevas en

el siglo XIII, subsecuentes a las guerras de conquista. En el Nuevo Mundo estaba teniendo lugar un nuevo comienzo, sí, y entre nuevas poblaciones autóctonas, pero sin solución de continuidad. El medioevo ibérico estaba siendo redimensionado, diría O'Gorman, por medio de esa especie de invención de las Indias Occidentales de Castilla.[20] Para prueba esa cuerda de cepa urbana mediterránea de unos 50 m de largo con que se calculaban las leguas; pero también los instrumentos geométricos de mensura como la "aguja de marear" y hasta un "relojito de sol"; en fin, ¿por qué no?, hasta las pendencias a espada en mano en defensa de la justicia en el foro eclesiástico. Se trataba, en última instancia, de deslindar áreas disputadas y de definir, en consecuencia, a qué obispado correspondían las estancias y labores. Un aspecto más de la tradición hispana medieval se llegó a argüir: el de la trashumancia según los sitios en que los ganados pastaran.

El empalme de derecho y geometría permite a estudiosos como René García Castro, estudiar una querella interpuesta en 1541 contra la Audiencia de México por el aguerrido y experto litigante, el obispo Vasco de Quiroga.[21] Su análisis despeja la mecánica o secuencia que seguían los litigios: primero eran sustanciados por la Audiencia de México una vez hechas las debidas *probanzas* según las cuales en aquel comienzo de la diócesis de Michoacán la gruesa de diezmos importaba 3 000 pesos por año, procedentes sobre todo de las estancias ganaderas en *litis*; enseguida procedía a menudo una apelación ante la instancia suprema del Consejo del rey para las Indias, tribunal que tenía escasos 20 años de haberse erigido y que escindía el conocimiento de las cuestiones indianas del real de Castilla fundado a su vez poco más de un siglo antes, en 1385; en los testimonios descuella, en fin, la presencia muy temprana de procuradores y agentes de las

[20] Edmundo O'Gorman, *La invención de América*, México, Fondo de Cultura Económica, 1958.

[21] René García Castro, "Quiroga en el litigio entre los obispados de México y Michoacán", en Carlos Herrejón Peredo, *Vasco de Quiroga: humanista, abogado, apóstol*, Zamora, El Colegio de Michoacán/Universidad Panamericana (en prensa). En el mismo volumen, remito al comentario de María del Pilar Iracheta Cenecorta al capítulo de García Castro.

iglesias americanas en la corte peninsular. De personeros como éstos se valían las entidades corporativas de toda índole para poder ir dándoles *asiento*, es decir, para arraigarlas en el orden social de cada nuevo reino. Por cierto, los obispos mencionados echaban mano de argucias judiciales para dar lugar, con cada diligencia, a un nuevo contencioso y así ganar tiempo.

También había *villanos* en esas historias. En los diferendos entre México y Michoacán sobresale un personaje "viejo, cojo, enfermo, lisiado" y "diminuto en el quehacer". Se trata del agrimensor de origen catalán Juanote Durán, injustamente vilipendiado por el obispo Quiroga. Fue un hombre de su tiempo que brilló por su impresionante capacidad de moverse a través de los espacios transoceánicos; pero también de ascender socialmente a juzgar por su capacidad para haber transitado de la comitiva de Francisco de Montejo, el conquistador de Yucatán, a la de Antonio de Mendoza, el primer virrey de Nueva España quien lo llevó consigo hasta Xalisco. Como otros tantos, Durán fue también exponente de aquel saber unitario antiguo al que me he referido, cuyo sedimento imbricaba entre sí las antiguas artes liberales con los más recientes *studia humanitatis*.[22]

Fijar los límites diocesanos en Nueva España tuvo dos referentes: el sentido este-oeste de Mesoamérica correspondiente al eje neovolcánico transversal del paralelo 19º, en cuyas vertientes y valles aledaños radicaron las poblaciones indias de alta cultura. El establecimiento de esos límites fue ahí más consolidado porque se hizo a partir de ciudades asentadas en o próximas a las cabeceras de señoríos autóctonos. Los principales litigios por diferendos territoriales se resolvieron entre 1540 y 1590. Tuvo especial relevancia la discusión acerca de cuál era el punto de partida para hacer la mensura, si las iglesias sedes o los últimos caseríos, lo que reitera la vocación urbana rotunda de

[22] García Castro, "Quiroga en el litigio…". Este mismo autor subraya que, a decir de Francisco Cervantes de Salazar, Juanote Durán escribió "De la geographia y descripción de todas estas provincias y reinos". Seguramente se halló apabullado por la inmensidad espacial e histórica, toda vez que por el vértigo de las continuidades por asimilar. Por eso Durán decidió llamar esa tierra "Grande España".

las diócesis. De esta suerte, Michoacán acabó perdiendo el partido de Querétaro frente a México. Sin embargo, esta diócesis metropolitana no consiguió arrebatar a Puebla las jurisdicciones de Calpan y Huejotzingo bajo el argumento de que estaban comprendidas en las famosas "15 leguas en torno" estipuladas a partir de cada ciudad sede.

El segundo referente de expansión diocesana en Nueva España tuvo por dirección el inhóspito norte de poblaciones nómadas en pie de guerra. Por eso los límites en ese sentido siempre fueron difusos, inciertos y móviles. En consecuencia, se prestaron a numerosos pleitos legales. El más sonado fue aquél entablado por los obispos de Michoacán y Nueva Galicia entre 1546 y 1560.[23] Cuando se instaló una diócesis en esta última luego de las conquistas de Beltrán Nuño de Guzmán, el primer obispo, Pedro Gómez de Maraver, se quejó de lo inhóspito, poco poblado, desprovisto y belicoso que resultaba aquel *finis terrae* con Compostela como su capital. En 1548 ese prelado organizó una incursión encabezada por su provisor con cientos de indios y personeros a los "Llanos" de los Chichimecas, que consideraban *cercanías*, con el propósito de cobrar el diezmo de una veintena de estancieros. Esta estrategia formaba parte del designio de don Pedro de trasladar su sede aproximadamente 160 kilómetros hacia el oriente, a Guadalajara en el valle de Atemajac, como respuesta a los pobladores que clamaban estabilidad luego de la guerra del Mixtón. Para ese fin, Gómez de Maraver obtuvo el favor de la recién establecida Real Audiencia de Nueva Galicia, desafiando la autoridad del virrey y la del tribunal de México. Todo lo cual desató el pleito con Vasco de Quiroga, su homólogo. De acuerdo con el pasado ibérico se adujeron los factores siguientes: la antigüedad de las guerras de conquista de Beltrán Nuño y la protección brindada a caciques y señores frente al acoso de los grupos chichimecas como hecho fundacional de la "Galicia".

[23] Remito a los textos de José Refugio de la Torre Curiel, "Quiroga en el litigio de límites con el obispado de la Nueva Galicia", y de José Tomás Falcón Gutiérrez, "Comentario", en Herrejón Peredo, *Vasco de Quiroga*… Ambos autores se refieren a AGI, *Justicia*, 238, pieza 2.

Desde luego también se echó mano del repertorio simbólico de las tomas de posesión según el cual fueron

> armados con cotas, lanzas y otras armas defensivas y ofensivas, con mano armada a manera de asonada, con caballos y a punto de guerra, y con varas de justicia y de mesta […] poniendo y quitando cruces y mojones y términos y haciendo y erigiendo iglesias y altares sin licencia ni ciencia, ni consentimiento ni aprobación del dicho obispo [Quiroga] y tomando y llevando y recogiendo por fuerza los diezmos de las estancias de ganado que está y pace en los dichos términos.[24]

Pero el obispo de Michoacán disponía de procuradores y se adelantó a la incursión de los emisarios neogallegos. Hizo que sus propios personeros recorrieran los Llanos y demostraran los diez años de "pacífica posesión" por su iglesia de los diezmos en aquella que ya empezaban a llamar "provincia de Chichimecas". También debían ratificar la posesión de las estancias ganaderas por considerarlas de la jurisdicción de su diócesis. Hicieron, de hecho, concurrir a los estancieros para que dieran fe de las entradas del obispo Quiroga a pacificar, doctrinar esa tierra allende el río Grande y poner a los indios "en policía". De esta suerte demostraría a Gómez de Maraver, obispo por cierto todavía *electo*, que intentaba poner su catedral en "obispado ajeno", por lo cual Quiroga pidió que se le reprendiera.[25] Con el propósito de refutar el argumento de la mayor antigüedad esgrimido por su contrincante, Quiroga no vaciló en hacer que sus procuradores remontaran a la época de la gentilidad, es decir, prehispánica, para sostener que los indios de los Llanos habían desde entonces reconocido como su señor al

[24] Demanda presentada ante la Audiencia de México por Antonio de Bavante, en nombre del obispo de Michoacán Vasco de Quiroga, en el mes de enero de 1548, AGI, *Justicia*, 238, pieza 2, f. 3r-6r y 62r-62v, citado por Falcón Gutiérrez en "Comentario".

[25] De La Torre Curiel, "Quiroga en el litigio…". Se basa en "Información del Ylmo. Sr. Dn. Vasco de Quiroga… referente a la cuestión de límites del obispado neogallego y cambio de la silla episcopal de Compostela a Guadalajara", en Francisco Orozco y Jiménez, *Colección de documentos históricos inéditos o muy raros referentes al Arzobispado de Guadalajara*, t. 1, n. 2, Guadalajara, Tipografía de Ancira, 1 de abril de 1922, p. 202.

cazonci de Michoacán. Por lo cual los estancieros pedían que les asistieran las autoridades eclesiásticas de ese antiguo reino ahora cristianizado. El pleito fue resuelto de manera parcial hacia 1551, cuando fueron colocadas mojoneras entre ambos obispados.[26] En 1560 el Consejo de Indias aprobó el traslado de la sede neogallega a Guadalajara. Sin embargo, luego de algunos ajustes en las zonas de Jalpa, Frías y Comanja, los diferendos sobre límites acabaron favoreciendo a Michoacán, que mantuvo jurisdicción sobre la provincia de Chichimecas por el norte, y la villa de Colima, los pueblos ribereños de Ocotlán, La Barca y las minas de Comanja por el lindero poniente.

Efectivamente, el *finis terrae* neogallego planteó problemas serios a la diócesis de Guadalajara. Su inmensidad sobre todo en dirección del septentrión hizo que su jurisdicción territorial experimentara cercenamientos. Los primeros obedecieron a la erección de la diócesis de Durango en 1620-1621 y más tarde de la de Linares/Monterrey en 1777. Salvo la agregación de once parroquias de Michoacán para beneficio considerable de Guadalajara en 1795, los linderos diocesanos en la Nueva España central se mantuvieron relativamente estables.[27] Así lo expresó en su "descripción por mayor…" de la diócesis de Michoacán en 1649 el canónigo Francisco Arnaldo de Ysassy. Dijo que aún no había límites precisos por el norte. Ese autor concibe la expansión diocesana como una especie de punta de lanza de cristianización de los *barbaros*, es decir, de los indios aún no sujetos al dominio hispano. En continuidad con la tradición clásica, para Arnaldo de Ysassy la cristianización no se daba sin la civilización, es decir, sin la vida urbana. Por eso, conforme al imaginario hispano medieval, para él el campo, los montes y las sierras eran sinónimos de barbarie y de impiedad. Forjó así en su relato un mito del origen que hizo del obispo Quiroga un "gran capitán y maestro", principal evangelizador y pacificador de la provincia de Chichimecas, curiosamente la de mayor poblamiento hispánico ya para

[26] Falcón Gutiérrez, "Comentario …".

[27] Juvenal Jaramillo, "Apuntes sobre un territorio perdido. La Barca, Colima y Zapotlán a finales de la colonia", *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, v. XIII, n. 51, 1992, p. 141-156.

1649. Lo decisivo de tal empresa fue la presencia de indios de origen tarasco, mexicano —o sea, náhuatl y otomí— ya hispanizados y que, procedentes de los valles y cuenca centrales de Mesoamérica, se incorporaron a un poblamiento con tendencias sumamente dinámicas a escala no sólo de Nueva España, sino de las Indias.[28]

Pasemos ahora de nuevo al hemisferio sur. En él las poblaciones indias no sedentarias se localizaban más allá de la cordillera en la Amazonia o bien allende el desierto de Atacama. En esas Indias meridionales la fijación de límites diocesanos sólo difícilmente pudo echar mano de mojones, dada la inmensidad y la verticalidad del relieve andino. En este sentido los linderos de la franja costera habrán planteado mucho menos confusión que en los nichos o *pisos* cuyo remate, en los páramos, alcanza altitudes hasta de 4 000 m y donde toda demarcación tiene que haber sido incierta o incompleta en el mejor de los casos. Razón por la cual las ciudades sedes de las diócesis desempeñaron un papel de suma relevancia en la territorialización de los espacios. La fundación de la catedral y diócesis del Cuzco sentó así el más importante precedente. Su preeminencia sufrió un duro golpe cuando en 1541 se erigió una catedral en Lima, cuya demarcación se produjo como consecuencia de una desagregación territorial del Cuzco lamentada en las constituciones sinodales de esa sede primitiva. Todavía a mediados del siglo XVII los autores que lo narraron, como el deán Vasco de Contreras y Valverde, se refirieron a la diócesis original en términos de inmensidad y con la mirada puesta en un pasado remotísimo. Mientras más remontó en el tiempo, mayor prestigio y autoridad confirió a su relato

> desde el reino de Chile hasta las provincias de Quito y Popayán, que es el mayor obispado que ha habido desde los tiempos de los

[28] *Reinar por "relación y noticia". Cinco informes del obispado de Michoacán, 1619-1649*, Jean-Pierre Berthe y Óscar Mazín (eds.), San Luis Potosí, El Colegio de San Luis, 2018; y Óscar Mazín, "Alarde de monarquía: las diócesis de Michoacán y del Cuzco en 1650", en *La Iglesia en la construcción de los espacios urbanos*, Pilar Martínez López Cano y Francisco Cervantes Bello (coords.), México, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla/Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2018.

> apóstoles, sólo comparable con el dependiente del patriarcado de los caldeos y nestorianos entre el río Tigris y la India.[29]

El autor pone de manifiesto que el territorio diocesano cuzqueño se identificaba con el Tahuantinsuyu incaico, una entidad mucho más articulada que la Triple Alianza de los valles centrales de Mesoamérica. Por eso para Contreras la diócesis u obispado tenía sentido en función de la capitalidad que lo vertebraba. Estamos exactamente en las antípodas de los relatos sobre las diócesis de Nueva España, donde la mensura espacial fue posible a base de mojones. La sacralidad de la antigua capital del Inca, su división en dos mitades y sus desdoblamientos por los cuatro rumbos proyectaron la urbe hacia la organización parroquial y aun mucho más allá. Así se exaltaba el sentido de la nobleza urbana, los blasones de ésa y de otras ciudades como la de "Los Reyes" de Lima.[30] Esta situación contribuyó a acentuar el sentido de centralidad de las ciudades episcopales, así como la mayor importancia que el clero secular alcanzó en los reinos del Perú en comparación con Nueva España, tanto en número como en influjo.[31]

A pesar del triunfo militar de marzo de 1548 sobre los rebeldes del partido de Gonzalo Pizarro, Vasco de Contreras explica

[29] Vasco de Contreras y Valverde, *Relación de la ciudad del Cuzco 1649*, prólogo y transcripción de María del Carmen Martín Rubio, Cuzco, [s. e.], 1982, p. 65-77.

[30] Vasco de Contreras y Valverde se refirió a Cuzco como una nueva Toledo que recibió del emperador Carlos V su escudo de armas el 14 de abril de 1540, mismo que fue confirmado en 1593.

[31] La convocatoria y celebración de sínodos diocesanos en Suramérica no encuentra equivalente en las iglesias de Nueva España. Por otra parte, el mismo deán Contreras relata que el mediar el siglo XVII, de las 131 doctrinas y beneficios de indios en el obispado del Cuzco, 108, es decir, 82%, eran administrados por clérigos y solamente 24 por regulares (1 de san Francisco, 8 de san Agustín, 8 de Nuestra Señora de la Merced y 7 de santo Domingo), "que con las once parroquias de la ciudad y con los dos curas de la catedral son ciento cuarenta y dos curas y beneficios curados", p. 5. El mismo autor destaca la labor de inscripción o empadronamiento en la catedral de los indios de cada valle y pueblo del obispado como fruto de las visitas episcopales de los años 1645 a 1647. Los de confesión sumaban 97 468. Esta posibilidad de inventario se debió asimismo a la preeminencia del clero secular al frente de la mayoría de las doctrinas, p. 141-148.

que, abrumado, sin fuerzas y desprovisto del apoyo de las autoridades seculares, fray Vicente Valverde, el primer obispo del Cuzco, decidió partir rumbo a la corte del emperador para hacerse oír en persona. Pidió que su diócesis fuera dividida en dos o más obispados, pero al no hallar respuesta inmediata renunció a su cargo.[32] El deán del Cuzco trae a la memoria que fue a instancias de don Fernando González de Mendoza, presentado como obispo de esa silla por el rey en 1608, que se concretó el viejo proyecto de dividir el obispado. Efectivamente, en 1609 se erigieron las diócesis de Huamanga y de Arequipa.[33] Los procesos de desagregación característicos del surgimiento de las iglesias sufragáneas vinieron a complicar la delimitación territorial diocesana.

Vemos, pues, que en las Indias meridionales los problemas de territorialidad tuvieron una tónica diferente. Algunos tuvieron que ver con la disputa por algún territorio de producción considerable en términos del diezmo, sobre todo si alguna vez había formado parte de otra diócesis. Este fue el caso de la provincia de Los Pastos, originalmente cedida por la diócesis de Popayán a la de Quito. Como al mediar el siglo XVII Popayán la reclamara, las corporaciones tanto eclesiásticas como seculares de ambos obispados, así como las respectivas instancias de autoridad esgrimieron argumentos para agregar o desagregar dicha provincia que en lo secular dependía de la gobernación de Popayán y en lo eclesiástico de la diócesis de Quito.[34] Con todo y que esta última echó mano del argumento jurídico de la antigüedad, los diferendos se complicaron aún más a causa de la yuxtaposición de las Reales Audiencias y las catedrales como fenómeno más característico de Suramérica.

[32] Contreras y Valverde, *Relación de la ciudad…*, p. 85-91.

[33] *Ibid*., p. 115-119 [Antonio de Raya], 123-124 [González de Mendoza].

[34] Martha Herrera Ángel, *Popayán, la unidad de lo diverso. Territorio, población y poblamiento en la Provincia de Popayán, siglo XVIII*, Bogotá, Universidad de los Andes, Facultad de Ciencias Sociales, Departamento de Historia, 2009. Debo mencionar que Carolina Abadía Quintero se halla estudiando el clero y la diócesis de Popayán (1546-1714) para una tesis de doctorado muy prometedora por El Colegio de Michoacán.

Conclusiones

Entender la diócesis como una categoría de estudio implica hacerse cargo de la matriz cultural antigua en la que se originó. Así se evita caer en la rigidez de las *instituciones*, perspectiva que heredamos tanto de la historia como de las ciencias sociales en que emergió el paradigma del Estado-Nación. La mediación del derecho proporciona a la diócesis una acepción de dinamismo y flexibilidad que la hacen apta para el análisis. Ese dinamismo nos permite entender otras nociones asociadas a la territorialidad y a las jurisdicciones. Las provincias, las gobernaciones, los confines y las comarcas, entre otras, adquieren un sentido nuevo. Pero no sólo eso. Las diócesis también nos adentran en las instantáneas locales donde, tanto espacial como temporalmente, se estaban cuajando los fragmentos de la monarquía de España.

Deslindar la diócesis del marco de las *instituciones* hace que dejemos de esperar de ellas, de manera tanto anacrónica como teleológica, la *unificación* de los territorios que precedieron las entidades de la lógica nacional tales como los departamentos o las entidades federativas. Las diócesis más bien estimularon la integración de las provincias y la preservación de los reinos en el seno de la monarquía hispánica, una entidad compuesta y de escala planetaria. Como no lo hacía ningún otro grupo, instancia o entidad, el clero diocesano de las catedrales dio cuenta de la consistencia humana, agropecuaria y urbana que iba teniendo el proceso de territorialización del espacio. Esta última comprende momentos y etapas de agregación y desagregación por tratarse de procesos mediados por el derecho. Es, en este sentido, que fue teniendo lugar la conformación o, mejor, la integración de la monarquía en cada palmo de los reinos que a ella iban siendo incorporados.

El dinamismo de la territorialización del espacio estimula la comparación como práctica historiográfica. De esta suerte los subconjuntos indianos de cada hemisferio exhiben, de acuerdo con los rasgos estructurales de naturaleza geopolítica de cada uno, determinantes que diferencian y hacen complejo el panorama diocesano. En Mesoamérica predominaron factores de integración y

mediación; en los Andes lo hicieron, en cambio, aquellos que acentuaron la relevancia de los ámbitos locales. Los más conspicuos son el número de sedes metropolitanas y de iglesias sufragáneas correspondientes, así como la yuxtaposición de todas ellas con numerosas Reales Audiencias.

Aun cuando estuvieron sujetas a grados, ritmos y niveles de incidencia, en las Indias las diócesis se hallaron estrechamente vinculadas a las formas de incorporación territorial a la monarquía de España, a la formación del orden social y a la evolución diferenciada de cada reino.

EL IMPULSO DE LAS CAPELLANÍAS, EL CLERO Y EL TERRITORIO EPISCOPAL

PUEBLA, *C.* 1600-1640

FRANCISCO JAVIER CERVANTES BELLO
Benemérita Universidad Autónoma de Puebla
Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades "Alfonso Vélez Pliego"

El estudio de las capellanías[1] en México ha llamado la atención en las últimas décadas, debido a la importancia que tuvieron al sufragar misas, como promotoras tempranas de la creencia en el purgatorio, así como por las rentas que proporcionaron a algunas

[1] En términos generales, las capellanías eran fundaciones perpetuas cuya intención era subvencionar misas para la expiación de las ánimas en el Purgatorio. Se establecían mediante un valor o *principal*, que debía conservarse sin merma alguna, con cuya renta o réditos se rezaba por el alma del donante, los de su intención, o en general por los que estuviesen purgando sus culpas, pues formaban parte de la comunidad creyente. En un tipo de capellanías esta renta contribuía para sostener la formación de un presbítero y constituía un garante para ordenarse a título de ese beneficio. Casi la totalidad de las capellanías que se fundaron, al cumplir esta intención, eran colativas y recibían la sanción del obispo. Cuando el fundador designaba una línea de sucesión del capellán que iba a gozar de ese beneficio y era miembro de su linaje, se denominaban gentilicias. Frecuentemente se designaba un patrono para supervisar la sucesión, pero la jurisdicción recaía por norma en el obispo. El capital con que se establecía una capellanía se consideraba un *bien espiritualizado* al cuidado de la Iglesia, por lo que los términos de su fundación no podían ser alterados más que por razones insalvables y mediante un proceso avalado por la autoridad diocesana. Al respecto véanse Juan Pro Ruiz, "Las capellanías. Familia, Iglesia y propiedad en el Antiguo Régimen", *Hispania Sacra*, v. 41, n. 84, 1989, p. 585-602; y Enrique Soria Mesa, "Las capellanías en la Castilla moderna. Familia y ascenso social", en *Familia, transmisión y perpetuación (siglos XVI-XIX)*, Antonio Irigoyen López y Antonio Pérez Ortiz (eds.), Murcia, Universidad de Murcia, 2002, p. 135-148. Un estudio jurídico desde la perspectiva iberoamericana se encuentra en Abelardo Levaggi, *Las capellanías en la Argentina. Estudio histórico-jurídico*, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, Instituto de Investigaciones Jurídicas y Sociales "Ambrosio L. Gioja", Facultad de Derecho y Ciencias Sociales, 1992.

instituciones eclesiásticas, principalmente para la formación, ordenamiento y sostén económico del clero novohispano.[2] En el ámbito de la economía fue sin duda donde su presencia fue primero aquilatada, sobre todo a fines de la era colonial dados su número y su valor acumulado, representado en las hipotecas sobre bienes inmuebles.

En general, estas fundaciones se pueden estudiar desde varias perspectivas. Entre ellas se pueden mencionar la relación de las capellanías y la formación del clero, las capellanías y las familias así como el estudio de sus aspectos religiosos.[3] En particular, la

[2] Por su origen medieval, en España estas fundaciones fueron objeto de un estudio más temprano que en la historiografía indiana. En algunos casos, sobre todo en el de la nobleza, fueron asociadas a la construcción de una capilla propia, destino final del entierro individual o familiar y lugar donde además se rezaba por el alma de sus difuntos. Es probable que de ahí se derive el nombre de capellán a quien desempeñaba estas funciones religiosas. La celebración de las misas se generalizó en otros recintos sagrados como conventos, catedrales, iglesias o en algunas de sus capillas. Uno de los primeros estudios es el de Manuel González Ruiz, "Las capellanías españolas en su perspectiva histórica", *Revista Española de Derecho Canónico*, 1950, v. 5, n. 14, p. 475-501, https://summa.upsa.es/pdf.vm?id=0000003967&page=1&search=&lang=es (consulta: 20 de julio de 2018).

[3] El principal estudio sobre las capellanías del siglo XVI es el de María del Pilar Martínez López Cano, "Las capellanías en la ciudad de México en el siglo XVI y la inversión de sus bienes dotales", en *Cofradías, capellanías y obras pías en la América colonial*, María del Pilar Martínez López Cano, Gisela von Wobeser y Juan Guillermo Muñoz Correa (coords.), México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, Facultad de Filosofía y Letras, 1998, p. 191-210. Otras investigaciones se han dedicado a caracterizar el funcionamiento de estas instituciones, principalmente haciendo énfasis en el siglo XVIII. Véanse al respecto los trabajos de Gisela von Wobeser, "Las capellanías de misas. Su función religiosa, social y económica en la Nueva España", en *Cofradías, capellanías y…*, p. 119-130; y *Vida eterna y preocupaciones terrenales. Las capellanías de misas en la Nueva España. 1600-1821*, Martínez López Cano, Wobeser y Muñoz Correa (coords.), México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2005; entre otros. Un primer acercamiento que caracteriza el origen de las capellanías en Puebla puede consultarse en Francisco Javier Cervantes Bello, "Las capellanías en la Puebla de Los Ángeles. Una apreciación a través de los censos, 1531-1620", en *Cofradías, capellanías y obras pías…*, Martínez López Cano, Wobeser y Muñoz Correa (coords.), p. 173-190; y un inicial trazo cuantitativo de larga duración para el obispado de Puebla en el siglo XVII, del cual utilizamos aquí algunas cifras, está planteado en Francisco Javier Cervantes Bello, "Las

familia ha sido un hilo conductor en muchos de los estudios, pues predominaron las llamadas capellanías gentilicias donde el fundador dejó señalado un primer capellán —beneficiario de la renta— y se designó como una de las ramas de parentesco.

En muchas ocasiones los estudios se han caracterizado por centrarse en reconstrucciones de casos o en valoraciones de su importancia en las hipotecas de determinadas propiedades, pero hay pocas reflexiones sobre la influencia de estas fundaciones en la conformación de la territorialidad de los obispados, en especial antes del siglo XVIII. En este sentido, este trabajo replantea la importancia de las capellanías desde la perspectiva de la conformación socio-territorial de las diócesis, a partir del estudio del obispado de Puebla.

Nuestro propósito es relacionar varios de estos aspectos para abordar la problemática sobre la manera en que las capellanías fortalecieron la territorialización de la Iglesia en el obispado. Partimos de considerar como elementos clave de esta conformación territorial los siguientes: la caracterización del grupo social que inició este proceso fundacional, el lugar donde se generó la producción de la renta que financió sus misas, su papel en la formación del clero bajo la supervisión de la diócesis, las alianzas sociales que implicaron y los espacios que fueron comunes a estas prácticas y que estuvieron unidos por ellas. Nuestro objetivo es plantear algunas hipótesis en cuanto a la contribución de estas fundaciones a la consolidación del territorio diocesano en sus primeras etapas.

En este sentido, en este capítulo abordamos una problemática que permita examinar la importancia que tuvieron estas fundaciones a través de su contribución a la integración y ordenamiento territorial, y para ello nos basamos en el análisis de imposiciones de capellanías en el obispado. Mostraremos, a grandes rasgos, los ritmos de su propagación para valorar su contribución

capellanías, la salvación y la piedad en una ciudad novohispana. Puebla de los Ángeles (México) en el siglo XVII", *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft/ Nouvelle Revue de science missionnaire*, Beckenried, número 58, 2002, p. 45-55.

a la producción del espacio[4] episcopal. Para ello partimos de concebir el obispado no sólo como una demarcación de jurisdicción otorgada previamente por el poder real y pontificio, sino como un proceso socio-territorial que se conformó por constantes movimientos de *territorialización* caracterizados por el establecimiento de una jurisdicción o poder que los arraigó a las disposiciones de un centro, en este caso la capital episcopal. El diocesano ejerció una jurisdicción en cuanto tuvo un efectivo gobierno sobre el clero secular que controló las parroquias.[5] La diócesis aprobó o promovió un sentido de identidad religiosa y, aunque estuvo consciente de las singularidades locales,[6] impuso rasgos comunes en un territorio.[7]

En este sentido, una de las peculiaridades de la sede diocesana fue contener instituciones en su espacio, las cuales atrajeron flujos —humanos, materiales y de saberes— que las mantuvieron y la hicieron crecer como ciudad capital. En ella rápidamente se instalaron conventos, hospitales y colegios. Desde esta base se ejerció un *agenciamiento*, una disposición de elementos en un conjunto que expresa un deseo y produce un territorio,[8] que buscó tener presencia en toda la diócesis.

[4] Siguiendo los trabajos de Lefevbre y otros sociólogos y filósofos contemporáneos, consideramos que el espacio es mucho más que un puro escenario, recipiente pasivo, de la realidad social, y en sí mismo es un pleno actor, es producido e interviene en la actividad social. Véase Henri Lefebvre, *La producción del espacio*, Madrid, Capitán Swing, 2013.

[5] Existió un proceso de gestión del territorio episcopal que comenzó desde su facultad de ejercer la visita del obispo a las doctrinas y parroquias. También utilizó otras correas de transmisión a las localidades, como las cartas cordillera, para establecer flujos de información y mandamientos.

[6] En este sentido está la atención de promover santuarios como el de San Miguel el Milagro, o como el de Ocotlán, así como en el caso de peregrinaciones y advocaciones locales en su territorio.

[7] El instrumento más conocido fueron las normas para la aplicación de los sacramentos y las cartas pastorales, a los que vinieron a añadirse posteriormente los manuales para párrocos y sus ayudantes.

[8] Sin duda detrás de este proceso estaba el deseo del obispo por implantar una religiosidad gobernada desde el clero secular. Igualmente la fundación de capellanías expresó el deseo de unir bajo este patrón a su linaje; en ambos casos se logró un exitoso ensamble, la producción del espacio socio-territorial de la diócesis. Sobre el concepto de *agenciamiento* véanse las obras de Guilles Deleuze

Desde esta perspectiva, en este capítulo analizamos la difusión y el aumento del número de capellanías como parte de la producción del territorio episcopal.

Abordar la problemática de la territorialización del obispado de Puebla[9] es bastante complejo, empezando por la gran amplitud de su jurisdicción, común a los espacios diocesanos, y que en este caso abarcó casi la totalidad de lo que hoy son los estados de Puebla, Tlaxcala, gran parte de Veracruz y unas partes de Guerrero, Oaxaca y del Estado de México, como lo muestra el mapa 1.[10]

En términos muy generales ya se ha planteado que los censos y las capellanías contribuyeron a la modelación del territorio colonial al incorporarlo al régimen hispano,[11] es decir, al integrarlo

y Félix Guattari: "Si busco el término abstracto que corresponde al deseo, diría que es: constructivismo. Desear es construir un agenciamiento, construir un conjunto (…) un deseo. Es, por lo tanto, construir un agenciamiento, construir una región, es construir, es realmente agenciar", Giles Deleuze, *El abecedario de Gilles Deleuze*, entrevista de Claire Parnet, p. 30, https://es.scribd.com/document/212197423/Deleuze-Gillers-Abecedario-pdf (consulta: 20 de julio 2018).

[9] En otro estudio hemos planteado en términos generales esta problemática; véase Francisco Javier Cervantes Bello, "La Iglesia en la conformación del territorio. Reflexiones sobre el obispado de Puebla, siglos XVI-XIX", en *Puebla, territorio y globalización. Variaciones sobre un problema*, Francisco Javier Cervantes Bello (coord.), Puebla, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades "Alfonso Vélez Pliego", 2009 (Colección de Estudios Urbanos y Ambientales 2), p. 19-79.

[10] Este mapa corresponde a una aproximación comparativa del obispado de Puebla que se mantuvo en términos generales durante la era novohispana. Para una representación más cercana a la época que tratamos, véase Peter Gerhard, "Un censo de la diócesis de Puebla en 1681", *Historia Mexicana*, v. 30 (4), n. 120, abril-junio de 1981, p. 532. Uno de los primeros estudios contemporáneos al respecto fue el de Aurea Commons de la Rosa, *Geohistoria de las divisiones territoriales del Estado de Puebla (1519-1970)*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Geografía, 1971.

[11] Ricardo Andrés Loyola Loyola, "Capellanías y censos como modeladores del espacio territorial", *Boletín Histórico de la Provincia de Marga-Marga*, t. IX, Marga, primer semestre de 2014, 32 p., https://archive.org/details/9BOLETIN09 (consulta: 21 de abril de 2018). De acuerdo al autor, estas prácticas extendieron las mismas relaciones que favorecían el mantenimiento de la Iglesia y a las formas patronales que legitimaban el poder de la Corona sobre las Indias. De esta forma, por los actores que intervenían y las mutuas concesiones, las capellanías guardaron cierta similitud con la Bula de la Santa Cruzada en la

como espacio sometido a la Corona. En este trabajo la unidad espacial que consideramos más importante es la episcopal, en la medida que, tanto en Trento como en el Tercer Concilio Provincial mexicano, se hizo hincapié en la supervisión de este tipo de beneficios por parte del obispo. En este sentido, es importante señalar la jurisdicción que inmanentemente tenía el diocesano sobre los beneficios simples: las capellanías y los beneficios parroquiales, que ejercían cura de almas. Ambos fueron la base para la construcción del territorio episcopal.

No obstante que había diferentes tipos de capellanías,[12] en su gran mayoría fortalecieron al régimen diocesano. Después de

conformación de un mismo territorio. El autor apunta la contribución de las capellanías al fortalecimiento institucional de la Iglesia y devocional (en muchos casos se especificaba dónde se deberían decir las misas y la intercesión divina particular a la que se encomendaba). La noción de eternidad favoreció la propagación de la creencia en el Purgatorio. Igualmente, destaca que a nivel local tuvieron estas fundaciones importancia para las inversiones rurales, sobre todo a partir de 1640, proceso que encontramos más tempranamente, al iniciar el siglo XVII, en el obispado de Puebla.

[12] Sobre los tipos de capellanías, véase John Frederick Schwaller, *Orígenes de la riqueza de la Iglesia en México. Ingresos eclesiásticos y finanzas de la Iglesia en México*, México, Fondo de Cultura Económica, 1990, p. 146-170. Entre otro tipo de capellanías tempranas, que no abordamos prácticamente aquí, estuvieron las capellanías adscritas para funciones en una institución. Las primeras y más importantes fueron las reconocidas en las erecciones de las catedrales. En el caso de la catedral de México, se previó en sus estatutos seis capellanías. Véanse los Estatutos de la catedral de México, en "Tercer Concilio Provincial Mexicano Anexo II. Estatutos ordenados por el santo Concilio III Provincial Mexicano en el año del Señor MDLXXXV", en *Concilios Provinciales Mexicanos. Época colonial*, María del Pilar Martínez López-Cano (coord.), edición original en disco compacto, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2004 (Serie Instrumentos de Consulta 4), publicado en línea: 30 de junio 2014, http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/concilios/concilios_index.html (consulta: 25 de octubre de 2018). Sobre el funcionamiento de las capellanías de coro para México, puede verse John Frederick Schwaller, "Capellanías en la catedral de México, siglo XVI", en *La Iglesia y sus bienes. De la amortización a la nacionalización*, María del Pilar Martínez López-Cano, Elisa Speckman Guerra y Gisela von Wobeser (coords.), México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2004, p. 125-136; y para el siglo XVII, Ruth Yareth Reyes Acevedo, *La capilla de la catedral de México durante el magisterio de Francisco López Capillas (1645-1647)*, tesis de licenciatura, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 2006. Para el

comparar varios rasgos en común de estas fundaciones las consideramos como un ensamble religioso, económico y espacial que permitió una mejor integración del territorio episcopal.

En su mayoría, las capellanías fueron beneficios eclesiásticos (en este caso rentas anexas a un oficio de misas) que contribuyeron a la formación y ordenación de un clero propio, el cual estuvo a la disposición y dentro de la jurisdicción del obispo. Estaban expresamente condicionadas para proporcionar una renta para mantener la formación clerical. Fueron un medio para que el clero secular mantuviera con regularidad el ejercicio de la misa; al menos en la legislación, su renta debía ser suficiente para su manutención y evitar así que se implicara en otro tipo de negocios. El clero ordenado bajo el título de capellanía, tenía que oficiar un número determinado de misas y con ello se situaba bajo un tribunal, es decir, fue uno de los medios por el cual el diocesano hizo al clero un *sujeto*.[13]

siglo XVIII en Puebla se mencionan diez capellanías de esta categoría o de número, a las cuales se añadieron las supernumerarias, todas en la catedral. Véase Patricia Díaz Cayeros, "Espacio y poder en el coro de la catedral de Puebla", *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, v. XXV, n. 97, invierno de 2004, p. 227. Entre las capellanías institucionales más importantes estuvieron las fundadas en los conventos, principalmente en las órdenes descalzas. En este sentido, se destacaron por la preocupación de atraer fundadores a su convento los carmelitas. Véase entre otros estudios Marcela Rocío García Hernández, "Las capellanías fundadas en los conventos de religiosos de la orden del Carmen descalzo", en *Cofradías, capellanías y obras pías…*, Martínez López-Cano, Wobeser y Muñoz (coords.), p. 211-228. No hay que olvidar que las sedes diocesanas atrajeron a otras instituciones eclesiásticas a la ciudad capital y con ello a sus fundaciones.

[13] Nos referimos aquí tanto a procesos externos como internos en el clero. La tendencia al predominio del ordenamiento por capellanía colocaba a los clérigos como sujetos a ciertas normas, desde los saberes —al tener que seguir ciertos estudios— hasta de ejercicio religioso al decir las misas y a vivir básicamente de una renta. Pero también era un sujeto en la medida que la producción de su subjetividad estaba ligada a la repetición de esas precisas misas y a la conformación de su memoria, actualizando el ritual como una completa novedad al evocarla tanto para los fieles como para sí mismo, e integrándola como parte de su *yo* como presbítero, aunque esta repetición estuviese ligada no sólo a una capellanía sino a varias, incluso a obras pías y aniversarios. El primer problema era formar al clero y gobernarlo, base de una jurisdicción de la diócesis. En primera instancia las capellanías a la formación del clero, su ordenamiento y el cumplimiento de sus cargas que los obligaban regularmente a oficiar,

En el aspecto social las capellanías ayudaron a crear lazos de unión de familias donde no los había, es decir, a producir el territorio diocesano. En el ámbito espacial, la imposición de los censos de las capellanías, y los flujos de sus rentas, actuaron integrando un área creciente en hipotecas urbanas y rurales. Así, en materia económica, se fijaron capitales mediante cargas hipotecarias en determinadas propiedades y se señaló la dirección de sus rentas hacia un sitio y persona determinada, delineando una dimensión espacial de las actividades humanas.

En materia de este ordenamiento territorial, la instauración de la Iglesia en las ciudades episcopales fue lenta,[14] y en amplitud de toda la diócesis la construcción de un espacio centralizado en un poder diocesano fue un proceso que pasó por varias etapas. La territorialización del obispado a través de las capellanías fue el resultado de una unión de las familias —las cuales tenían en común contar con un capital, fuese en propiedad inmueble o en dinero— con la Iglesia, mediante el compromiso de sostener un clero bajo su jurisdicción. También dio oportunidad a que el fundador eligiera, cuando fue el caso, la línea de sucesión del beneficio, en dónde se sufragaban las misas y, en ciertas ocasiones,

hecho muy importante sobre todo en el caso que no tuvieran otro beneficio eclesiástico, como un curato. En segundo lugar, preservaron con sus misas, cuando fue el caso de las capellanías gentilicias, la memoria de un linaje familiar y de su comunión con la Iglesia. Es decir, formaban parte de una tecnología del poder que objetiva al clero bajo normas y contribuían a una *tecnología de yo*, identificándose con una subjetividad determinada (desde el fundador, hasta dónde se decían las misas y sus advocaciones implicadas). Aunque legalmente había la posibilidad de pagar a un sustituto para oficiar las misas, las rentas ofrecidas por las capellanías y el número de ordenados sugieren que, en sus primeras etapas, esto fue poco probable, y sí, en cambio, que el capellán buscaba disfrutar de los réditos completos a su ordenamiento. Véanse Francisco Ruiz de Salcedo, *Curia eclesiástica para secretarios de prelados, jueces eclesiásticos, ordinarios…*, Madrid, a expensas de Pedro Alonso y Padilla, 1764 [1615], p. 81; Michael Foucault, *Tecnologías del yo*, Barcelona, Paidós, 1990, p. 45.

[14] Véase Francisco Javier Cervantes Bello, "La Iglesia en las hipotecas y el ordenamiento urbano. Puebla, 1570-1590", en *La Iglesia en la construcción de los espacios urbanos, siglos XVI al XVIII*, Francisco Javier Cervantes Bello, María del Pilar Martínez López-Cano (coords.), Puebla, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Instituto de Ciencias Sociales Humanidades/Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2019, p. 101-130.

a qué advocación estaba vinculada la fundación, es decir, a establecer en su religiosidad un estilo. Una vez instituidas, con su colación y posesión a un capellán, el cumplimiento de las misas quedaba vinculado a las parroquias e iglesias donde debían registrarse su cumplimiento y bajo jurisdicción episcopal,[15] acoplando el territorio de las familias al de la Iglesia diocesana.

Las capellanías como medio de agenciamiento territorial

Las capellanías fueron un medio por el cual el diocesano pudo disponer de recursos humanos, de riqueza económica y de subjetividades religiosas para agenciarse de un territorio. Esta forma de agenciamiento fue complementaria a una principal: la de las parroquias. Para nuestro propósito en este trabajo sólo marcaremos las pautas generales de expansión de las capellanías y las dificultades o procesos que actuaron en sentido contrario a esta integración territorial.

Con respecto a las fuentes, hay que señalar que la primera dificultad con la que nos encontramos es obtener una serie temporal con datos similares, para seguir los cambios durante el plazo de varias décadas.[16] Para ello se debería de conjugar el estudio de las fundaciones, de los beneficiados de las rentas y de las imposiciones de sus capitales.[17] No todas las capellanías terminaron

[15] En un principio, sobre todo por medio del Provisorato, pero después mediante el Juzgado de Capellanías, Testamentarías y Obras pías, el cual tenía jurisdicción tanto en aspectos religiosos como económicos.

[16] Hemos hecho una selección de las siguientes fuentes: *1)* informes sucintos del cabildo eclesiástico de Puebla hacia la década de 1580, que es la fecha en que hemos detectado como inicio de un decidido fortalecimiento de Puebla como capital episcopal*; 2)* imposiciones de capellanías detectadas en el Primer Libro de censos, en el Archivo Histórico Municipal de Puebla entre 1555 y 1580; *3)* resúmenes de censos de imposición de capellanías registrados entre 1580 y 1660 a partir de escrituras de imposición de escribanías y de los libros de hipotecas en el Archivo del Registro Público de la Propiedad de Puebla. Toda la información sobre imposiciones que utilizamos la hemos obtenido de una base de datos de elaboración propia a partir del cruce y depuración de estas fuentes.

[17] Para el arzobispado de México en esta etapa se han estudiado las capellanías con fuentes que permiten obtener mayores detalles. Véase María del

por contribuir a la conformación del territorio y la clerecía del obispado de Puebla. Algunas de ellas, sobre todo las fundadas en Veracruz, parte de la diócesis, tuvieron como objetivo fortalecer al clero secular y las rentas en España. En otras ocasiones, aunque el testador lo haya dispuesto, los albaceas no culminaban la fundación. Finalmente, algunas se dieron por *perdidas* desde el mismo siglo XVI por incumplimiento del deudor de pagar los réditos y posteriormente, en su remate, no se logró reponer el capital o principal de la capellanía y fueron anuladas "por no tener cabimiento", como decían.

Otra situación análoga fue la de las escasas capellanías laicas, a veces importantes en valor o por signo familiar. Este fue el caso de la fundada por el deán Tomás de la Plaza. No obstante ser la cabeza del cabildo eclesiástico, esta capellanía, que incluyó la hasta ahora famosa Casa del Deán en el centro de la ciudad de Puebla, funcionó como un *minimayorazgo*. Vinculó los bienes para fines de riqueza familiar a la vez que conservó el prestigio de la religiosidad, pero no requirió de colación canónica ni beneficio eclesiástico. En conclusión, aunque la mayoría de las capellanías favorecieron la territorialidad diocesana, no todas actuaron en el mismo sentido.

Aunque estos casos nos muestran que los movimientos de territorialización y desterritorialización pudieron ser sincrónicos y no excluyentes, nos parece que hay suficientes elementos que indican la conformación de tendencias a un aumento de las capellanías de misas colativas que favorecieron la unión de grupos familiares con el diocesano y el gobierno y jurisdicción sobre su territorio, primero ligadas al cabildo y la élite del gobierno de la ciudad, y luego, en el siglo XVII extendidas a un

Pilar Martínez López-Cano, "Fuentes para el estudio de las capellanías del arzobispado de México en la primera mitad del siglo XVII", en *Voces de la clerecía. Documentos históricos y reflexiones sobre el México colonial*, Leticia Pérez Puente y Rodolfo Aguirre (coords.), México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones sobre la Educación y la Universidad, 2009, p. 293- 326, en referencia a los libros de capellanías que fueron ordenados llevar para el arzobispado en 1620 por Juan Pérez de la Serna. Este hecho sugiere que las capellanías adquirieron gran importancia en esas fechas, tal como sugerimos en este estudio.

entorno de propietarios agrícolas más amplio, pero integrados a la capital episcopal.

En este sentido, nos parece que hay que tratar de poner en concordancia elementos que favorecieron la consolidación de la capital diocesana, la jurisdicción plena episcopal en su territorio, la conformación de un clero secular suficiente para asumir las funciones de gobierno de la Iglesia y los lazos socio-económicos que permitieron la integración de las familias con la Iglesia. De todo ello las capellanías constituyeron sólo una parte, pero un capítulo central al ser las rentas más importantes, nos parece, para su formación y ordenamiento a partir de las primeras décadas del siglo XVII.

Los orígenes de las capellanías en Puebla partieron de los obispos y del cabildo eclesiástico, principalmente a partir de mediados del siglo XVI. Sólo a partir de 1570-1580, cuando la capital diocesana estaba consolidada no obstante haber sido trasladada a Puebla en 1543, la unión entre las familias de la élite y la Iglesia a partir de estas instituciones apenas se estaba iniciando. Fue sólo la comunión entre ambos cabildos, el eclesiástico y el del gobierno de la ciudad y herederos de conquistadores, cuando se consolidó una verdadera oligarquía.

Principalmente a partir del siglo XVII la imposición de estas capellanías comenzó a ser un fenómeno más allá de lo urbano, y a convertirse en un vínculo integrador económico y religioso con las familias de los hacendados regionales.

La ciudad episcopal como base para de la expansión de las capellanías

El primer informe, que sintetizamos en el Anexo 1, muestra las capellanías *c.* 1582, principalmente fundadas en la catedral y muy posiblemente impulsadas por los obispos y miembros de su cabildo. La mayoría estaba bajo el patronato del cabildo y las misas se decían en la Iglesia mayor.

Julián Garcés, quien fue el primer obispo de Tlaxcala, tuvo la intención de dotar tres capellanías que se sirviesen en la catedral.

Aunque se señala que lo hizo en 1542, su efectiva fundación parece haber sido mucho después. A cada uno de los tres capellanes deberían corresponder 80 pesos anuales, pero se señala que hubo una disputa de por medio por decirse o no las misas hasta que hubiese renta para todo y, como además disminuyó en el periodo la renta, finalmente sólo se acordó fundar dos. Nombró por su patrono a Miguel López de Legazpi, vecino de la ciudad de la capital virreinal, y en 1582 lo era Melchor López de Legazpi su hijo, oficial y contador de México. Los capellanes fueron entonces Diego Díaz Vela y el bachiller Juan de Silva Gabilán, ambos de la ciudad de México también. Posteriormente el patronato pasó al cabildo de la catedral, como está registrado en los censos impuestos posteriormente. En un estricto sentido, al menos en las primeras décadas, las rentas, sus beneficiarios y los patronos radicaron fuera de la diócesis de Puebla.

También podía ocurrir que hubiera fundadores hispanos que, a pesar de haber hecho aquí su fortuna, decidieran establecer la capellanía en su patria.

Estos casos extrajeron recursos acumulados en la diócesis para exportarlos, junto con las rentas que debían generar, a la península. Este fue el caso de Antonio Pérez Carneiro, comerciante portugués asentado en Veracruz natural de Sines, hijo de Diego Pérez Carneiro y Margarita Álvarez. A pesar de que, en su testamento, a fines del siglo XVI, declaró que su riqueza provenía de su oficio de comerciante y maestre de la nao La Trinidad, se consideró siempre como residente en Veracruz, desde donde hizo todos sus negocios. Sin embargo, al momento de decidir fundar capellanías, señaló que las misas se tendrían que decir en Sines y las rentas debían sostener a un clérigo de ese lugar.[18] Sus principales lazos familiares continuaban permaneciendo también en ultramar, pues designó como principal heredero a su hermano Álvaro Pérez, vecino también del mismo lugar.

El peninsular Gonzalo Ruiz de Córdoba residió en Veracruz donde falleció, pero dejó una capellanía para fundarse en la iglesia

[18] Archivo General de Indias [en adelante AGI], *Contratación*, 482, N. 1, R. 1, "Bienes de difuntos: Testimonios", Documento n. 6, f. 357-388.

de San Isidoro, sobre la cual reclamó tener derechos, posiblemente como patrona, su hermana Juana Ruiz de Cabrera, vecina de Sevilla, viuda del doctor Juan de Sanlúcar, en 1573.[19] Igualmente el capitán Gabriel de las Muñecas se avecindó en Veracruz, donde hizo su testamento, pero era natural del valle de Sopuerta, y fundó dos capellanías en Castro Urdiales.[20]

Otros casos como estos ocurrieron en el siglo XVI e incluso en la siguiente centuria. Juan de Ortega Valdescaria, racionero de la catedral de La Puebla de los Ángeles, natural de Villamediana, jurisdicción de Palencia, en 1619 fundó dos capellanías en su patria.[21] Otros casos muestran que durante la primera mitad del siglo XVII peninsulares avecindados en Puebla, donde hicieron su fortuna, establecieron estas dotaciones en su lugar de origen. Francisco Pérez Ruiz, de Cuenca, dejó dinero para otra fundación en la iglesia mayor de Torrencillo.[22] También se pueden nombrar, entre otros en esta condición a Alonso González Gutiérrez, de Llera, provincia de Extremadura,[23] Gregorio García de Lezcano, natural de Tamajón, provincia de Guadalajara,[24] y Gonzalo Carrillo quien estableció una capellanía en el monasterio de San Bernardo en Málaga, donde tenía una hija monja.[25] Agustín de Salazar, aunque ya nacido en la Nueva España donde era chantre, tenía fuertes vínculos con España, pues proporcionó fondos para una capellanía con capilla cerca de Alcalá de Henares, a cuyo cabildo dejó encomendada esa tarea.[26]

Algunos más mantuvieron lazos en ambos lugares del Atlántico. El licenciado Pedro Rodríguez Pinto, racionero de la catedral

[19] AGI, *México*, 1090, L. 7, f. 160V- 161R.

[20] AGI, *Contratación*, 536, Autos de bienes de difuntos, Documento n. 1, *c.* 1634.

[21] AGI, *Contratación*, 327, "Bienes de difuntos: Testimonios", Documento n. 8.

[22] AGI, *Contratación*, 262A, N. 1, R. 1, "Bienes de difuntos: Francisco Pérez Ruíz", 1602 a 1614.

[23] AGI, *Contratación*, 381ª, N. 1, R. 1, "Bienes de difuntos", 1633.

[24] AGI, *Contratación*, 371A, N. 5, "Autos de bienes de difuntos", 1627.

[25] AGI, *Contratación*, 502, N. 7.

[26] AGI, *Contratación*, 345B, N. 15, "Bienes de difuntos: Agustín de Salazar", 1621-1624. Albacea testamentario: Pedro Gastón, presbítero.

de Los Ángeles, natural de Villabrágima, obispado de Palencia, erigió una capellanía institucional en la casa de Recogidas de la Magdalena en la ciudad de Puebla, pero también fundó dos capellanías, ambas colativas, en su lugar de nacimiento.[27] Otro caso similar fue el de Juan García Barranco, alférez mayor de Puebla, natural de Brihuega, quien fundó un colegio y una capellanía en su lugar de nacimiento, pero también hizo fundaciones piadosas en la ciudad donde se avecindó.[28]

Las capellanías en el obispado de Puebla distaron mucho de ser la base de formación del clero antes de 1580. En el informe sobre los clérigos residentes en el obispado se aprecia que eran alrededor de tres decenas de capellanías fundadas y que generaban réditos que principalmente fueron para instituciones o para una clerecía ya formada.[29]

A pesar de estas limitaciones, la catedral desempeñó un papel fundamental en fijar las capellanías en la capital diocesana y conformar un núcleo sólido en el cabildo eclesiástico que se fue extendiendo a ciertas familias de la élite. Fernando de Villagómez, quien también fue obispo de Tlaxcala, fundó dos capellanías el 23 de noviembre de 1570: dejó a cada una la dotación de 90 pesos de minas en cada año con cargo de tres misas cada semana, por patrón al deán y cabildo de la catedral de los Ángeles, por capellanes a Cristóbal de Aguilar, racionero de la iglesia mayor, y a Thomas Ruiz de Zúñiga, cura de ella. Para ello dejó instrucciones a su albacea Pedro Hernández Canillas, natural de Villalón y canónigo de la catedral de Puebla. A la muerte de Fernando de Villagómez, Hernández Canillas fundó otra capellanía, ya propia, en la misma iglesia mayor y designó como capellán y heredero a uno de sus parientes, de nombre homónimo, y que para entonces era apenas subdiácono. El albacea de Hernández Canillas fue el también canónigo Alonso Hernández de Santiago, y posiblemente también miembro de una rama de su familia. Estas capellanías

[27] AGI, *Contratación*, 323A, N. 2, "Autos de bienes de difuntos", 1615-1624; en España también estableció un pósito de trigo para pobres.

[28] AGI, *Contratación*, 364, N. 1, R. 1, "Bienes de difuntos: Juan García Barranco", 1625.

[29] AGI, *Patronato*, 183.

fortalecieron los lazos entre los miembros del cabildo, principalmente por medio de los albaceas, robustecieron los lazos familiares y sirvieron para fortalecer las misas perpetuas en la iglesia mayor preservando su nombre.

Hay otros casos que muestran las imbricaciones de miembros del cabildo como albaceas o que lograron que su linaje se beneficiara por medio de estas fundaciones. También podemos encontrar casos donde las familias de locales se integraron a este movimiento fundacional y lo fortalecieron. En 1557 Beatriz López, residente en Puebla, fundó una capellanía y designó como patrono y capellán a Francisco Díaz de León, arcediano de la misma iglesia mayor. En la década siguiente dejó de ser capellán, pero en su sucesión fue nombrado su sobrino Fernando Pacheco, quien sería también arcediano de la catedral. En 1589 Pacheco renunció a la capellanía y la ocupó su sobrino, Alonso Pacheco de Alarcón.[30]

Este informe muestra que fueron pocas, aparte de la catedral, las iglesias favorecidas por fundación de capellanías antes de 1580. Fueron excepción Atlixco y Veracruz donde también hubo fundadores.

Por medio del primer libro de censos podemos detectar que la imposición de las capellanías fue limitada como lo sugiere el informe eclesiástico de 1582. Se corrobora la importancia de miembros del alto clero como fundadores, pero también se deja ver en las imposiciones la participación de la élite del cabildo de la ciudad. Igualmente destaca que gran parte de las hipotecas fueron urbanas como primera hipoteca, de tal manera que las capellanías estuvieron fuertemente centralizadas en la ciudad en esta etapa tal como lo muestra el Anexo 2. En esta lista figuran algunas fundaciones que fueron las captadas por las órdenes mendicantes; fundaciones cuyos réditos fueron para financiar misas dentro de su recinto y sufragadas por sus frailes, en razón de su carácter institucional.

[30] Archivo General de la Nación, México, *Bienes Nacionales*, 1517, n. 4. Véase Schwaller, *Orígenes de la…*, p. 160-161.

La integración socio-territorial en la primera mitad del siglo XVII

Como se ha señalado, las capellanías en el siglo XVI tuvieron un valor y número muy limitado.[31] En primer lugar hay que considerar que los datos acumulados entre 1550 y 1599 nos muestran 64 capellanías impuestas por un valor de 71 691 pesos, pero comprenden cincuenta años, es decir, en promedio, se fundó una capellanía por año y en algunos dos durante el siglo XVI. En cambio, a partir de la década de 1600 se fundaron casi entre tres y cinco capellanías anuales pero a ello hay que añadir que su valor promedio fue aumentando hasta llegar a más del doble en 1630, como lo muestra el cuadro 1.

Hay que considerar, en materia de valores, que el rendimiento de las tasas de interés cambió, lo que favoreció a la fundación de capellanías con principales más altos. Su rendimiento fue de 10% anual de 1563 hasta 1608, cuando descendió de 7.14% y en adelante 5% anual.[32] Este hecho explicaría una buena parte del aumento del capital en las fundaciones de capellanías, pero su *incremento acumulativo* en número de fundaciones revela un creciente interés por nuevos grupos sociales, por valerse de este tipo renta.

Los registros muestran que el número de fundadores se amplió notoriamente y superó a aquellos que hubieran podido influir directamente en el cabildo eclesiástico como ocurrió en el siglo XVI. Abarcó ahora principalmente a miembros de la élite pero también a hacendados de diverso tipo, es decir, las capellanías tuvieron una base territorial más amplia. En esta etapa ya era notoria la fundación de capellanías que propietarios de haciendas impusieron sobre su propio fundo agrario para que uno de sus descendientes fuese presbítero. Se trató de casos donde simplemente protocolizaban la obligación de sustentar una renta y garantizaron su promesa con la hipoteca de su bien raíz.

[31] Véase por ejemplo María del Pilar Martínez López Cano, "Las capellanías en la ciudad de México en el siglo XVI…".

[32] María del Pilar Martínez López-Cano, *La génesis del crédito colonial. Ciudad de México, siglo XVI*, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2001, p. 206.

Cuadro 1
IMPOSICIONES DE CAPELLANÍAS, 1600-1630

Años	*Valor*	*Número*	*Valor promedio*
1550-1599	71 621	64	1 119
1600-1609	64 974	40	1 624
1610-1619	77 293	52	1 486
1620-1629	59 658	29	2 057
1630-1639	115 825	47	2 464

FUENTE: elaboración propia de resúmenes de hipotecas de capellanías con base en los libros de censos.

La variedad de propiedades agrícolas hipotecadas a favor de capellanías se incrementó notoriamente en un amplio espacio agrícola, como lo sugiere el Anexo 3.

Las hipotecas dejaron de ser exclusivamente urbanas y las imposiciones por fundación de capellanías sugieren que se extendieron a las principales zonas agrícolas y ciudades en el interior del obispado desde inicios del siglo XVII.[33] Esta diversificación y mayor cobertura ayudó a extender el área de influencia de las fundaciones, ya que una parte de ellas se fundó mediante reconocimiento de deudas de haciendas y ranchos en Tlaxcala, Tepeaca, San Martín Texmelucan, Izúcar, e incluso hasta en Veracruz, Tehuacán, Xalapa y otras zonas del obispado. Sin embargo, podemos considerar que, en esta época, gran parte de las imposiciones de las capellanías estaban relacionadas con propietarios agrícolas de un entorno relativamente compacto alrededor

[33] A inicios del siglo XVII las hipotecas de capellanías sobre bienes rurales comenzaron también a tomar importancia en el arzobispado de México. Al igual que en el caso que analizamos, en la ciudad de México predominaron casi absolutamente en el siglo XVI y se desplazaron en la centuria siguiente al campo, en especial durante la década de 1630, proceso coincidente con los ritmos aquí señalados. En México el contraste fue menor debido al mucho mayor valor y número de las casas en la capital virreinal y su superior capacidad para continuar reconociendo nuevas fundaciones. Véase María del Pilar Martínez López-Cano "Crédito y capellanías en la ciudad de México, 1620-1646", en *La Iglesia y sus…*, Martínez López-Cano, Speckman Guerra y Wobeser (coords.), p. 137-156.

de la sede episcopal, que abarcaba desde el noroeste a San Juan de los Llanos y Huamantla; al norte, Apizaco; al noreste, San Martín Texmelucan; y bajaba por Huejotzingo, Atlixco e Izúcar. Por el oriente la parte más importante fue el valle de San Pablo y la puerta hacia Veracruz, como lo muestra el mapa 2.

Hacia el este de la ciudad, estaba el amplio valle de san Pablo. Tepeaca fue una de las jurisdicciones con importantes haciendas cerealeras y crianza de ganado. Entre las capellanías impuestas en esta época destacan dos fundadas por Juan López Mellado, a principios del siglo XVII, sobre una de haciendas de su propio mayorazgo llamada San Luis, de 22 caballerías de tierra. En esa misma jurisdicción el regidor Nicolás Villanueva Guzmán reconoció 1 000 pesos a favor de la capellanía de Francisco de Leyva en su hacienda de labor San Nicolás, de once caballerías de tierra. Alonso González, poco antes de morir, fundó una capellanía de 4 500 pesos, por medio del chantre Cristóbal de Salas, cuya renta tuvo que pagar en adelante su viuda, Inés de Guevara, sobre una hacienda con 18 000 cabezas de ganado bovino, a partir de 1631. Igualmente, el regidor Bartolomé Romero de Córdoba impuso una capellanía de 2 000 pesos, sobre una hacienda de 20 caballerías de tierra, propiedad de Miguel Sánchez de la Vara en 1641. En otras áreas de este rumbo, desde Amozoc hasta San Juan de los Llanos y el valle de Ozumba, se difundieron las capellanías colativas, fundadas o reconocidas por importantes propietarios agrarios de la región.

La parte suroeste de Puebla se destacó desde el siglo XVI por atraer capitales en forma de hipoteca y por la imposición de estas fundaciones. En el valle de Atlixco las capellanías fueron tempranas, lo que se explica por la dinámica y riqueza de los propietarios hispanos de la ciudad de Puebla. El impulso inicial del siglo XVI en el área triguera continuó en la siguiente centuria, pero posteriormente se percibe una expansión hacia Izúcar. Ahí, en 1627 se reconocía una capellanía de 2 000 pesos que fundó Ana Navarro, sobre el trapiche de hacer azúcar La Candelaria, propiedad de Francisco Estrada, quien aprovechó su posición de albacea para hacerse del capital a costa de los réditos. En el mismo rumbo el ingenio San Juan Bautista, de 20 caballerías de tierra y una es-

tancia de ganado, reconocía una capellanía de 4 000 pesos de principal, fundada por Juan Palomino y cuyos réditos pagaba uno de sus parientes en 1620. Otra capellanía, de 2 000 pesos, perteneció y había sido fundada por el racionero Melchor Márquez de Amarilla, cuya familia poseía un ingenio, y fue impuesta en otra hacienda del lugar.

Las hipotecas para sufragar este tipo de misas fueron también tempranas en el área de Cholula, pero como en el caso anterior se diseminaron posteriormente desde ahí, en este caso hacia el noreste, por Calpan, Huejotzingo y San Martín, camino ya a la ciudad de México. Cerca del pueblo de Calpan, al pago de Petlachuca, se reconocieron sobre una hacienda de maíz, con cuatro sitios de estancia para ganado, de 3 000 cabras, 300 chivos, 60 bueyes, una capellanía que fundó José Trujillo, por 3 126 pesos en 1625. En Huejotzingo, se reconoció una capellanía de Francisco Ruiz por 2 000 pesos en una hacienda propiedad de los esposos Matías Lozano y Juana Vargas, en 1631; Francisco Gutiérrez César fundó otra capellanía sobre su hacienda, al parecer para el ordenamiento de su hijo, el bachiller Francisco César, en 1644. En esta jurisdicción, en 1657, se impuso una por 4 000 pesos, que fundaron Cristóbal Martínez de Cerdio y Catalina Almazán, su esposa. El censo se escrituró por medio del licenciado Antonio de Cerdio, y fue cargado sobre una hacienda propiedad del matrimonio de Jorge Zerón Zapata e Isabel Cerdio.

Hacia el norte, la ciudad de Puebla estaba bajo el abanico de Tlaxcala que se abrió a la imposición de capellanías principalmente a partir del siglo XVII. En 1619 Juan de Solís, reconoció uno de estos capitales en memoria de uno de sus parientes en Tlaxcala. Magdalena de Chávez fundó una capellanía en 1628, para la formación clerical de su hijo Nicolás, por 2 320 pesos, capital reconocido sobre la hacienda San Diego en la misma localidad y propiedad de un pariente suyo, Gaspar de Chávez. Catalina Gálvez estableció por 4 000 pesos otra fundación en Santa María Nativitas. Se reconoció la hacienda de Juan Domingo Barreto, en 1626. Para 1633 se puede citar también la hipoteca que sostuvo los sufragios por el alma de Constanza Díaz por 3 000 pesos sobre la hacienda de Francisco Trujillo del Valle.

Otro espacio donde se localizaban haciendas de valor importante era Huamantla, donde la producción de maíz y la cría de ganado habían resultado prolíficas desde fines del siglo XVI. En estas propiedades fueron impuestas, por citar algunas, la capellanía de Pedro Alonso Redondo, por 2 000 pesos en 1622, la de Antonio Peralta (1642) y la de Sebastián Sánchez de la Rosa, por el mismo valor. Esta última impuesta en 1654 sobre una hacienda del propio fundador.

Estos datos son una muestra de la expansión de las capellanías como beneficios eclesiásticos, principalmente de carácter gentilicio, y nos ilustran cómo la unión entre las familias propietarias, la tierra y la Iglesia se esparció alrededor de una región cuyo centro fue la ciudad episcopal.

Aunque este proceso fue continuo en el periodo que abordamos (1600-1660), los años de un mayor crecimiento fueron entre 1610 y la década de 1630. Una nueva oleada de mayor crecimiento sólo se muestra después de 1680. Nuestra opinión es que probablemente esto se debe, en parte, a que este proceso también se prolongó a partir de nuevos centros de otras localidades, como Veracruz, Orizaba, Córdoba, Tehuacán e incluso en Tlaxcala y la sierra norte de Puebla o la mixteca poblana, pero que escapan a los primeros libros de censos que tuvieron su sede en la ciudad de Puebla. Así lo sugieren otras fuentes que muestran que, a partir de 1640, surgieron otros centros regionales que comenzaron a registrar capellanías en el amplio territorio episcopal.

Por lo que sugiere este análisis, la dinámica de crecimiento inicial partió de la región alrededor de la ciudad episcopal que aquí tratamos. Una hipótesis que se podría plantear es que fue en este impulso inicial de fundación de capellanías gentilicias, de 1610-1630, en el que se basó el sostenimiento de los estudios clericales y la obtención de grados universitarios hasta 1640. En efecto, cuando Juan de Palafox arribó a la mitra señaló que había clérigos ordenados sin beneficio curado y que tenían la capacidad suficiente para hacerse cargo de las doctrinas.[34] Es plausible que

[34] Principalmente se refería a las que estaban en manos de franciscanos en la provincia de Tlaxcala. Esta región era central y geopolíticamente estratégica. Estaba densamente poblada por indígenas sobre los que no tenía un control directo de su gobierno eclesiástico.

un clero *ya formado* antes de su llegada a partir de estas rentas haya sido favorable a la secularización de las parroquias.

Mientras los fundadores en el siglo XVI estuvieron muy ligados a la transformación agrourbana de un núcleo Puebla-Atlixco, a las actividades productivas de la ciudad y sobre todo a la consolidación de una élite eclesiástica del alto clero a partir de 1570, el panorama comenzó a abrirse notoriamente a fines del XVI y las primeras décadas del XVII. El cabildo eclesiástico se consolidó como una élite con suficientes rentas y capital simbólico, y su simbiosis con el ayuntamiento derivó en una de las oligarquías urbanas más cerradas y poderosas de la Nueva España, como lo demostraría su grado de integración a fines de esa centuria.

El mapa 3 muestra las principales parroquias donde posiblemente se oficiaron las misas de capellanías y que correspondieron al paisaje agrario del mapa 2. Sin embargo, en la comparación se observa que probablemente existió un mayor grado de concentración de oficios de estas misas cargado hacia el camino de la ciudad de México. No obstante esta primera impresión, es posible que muchas pequeñas iglesias hacia el este de la región, en la medida que no eran parroquias, no figuraran en la amplia zona de Tepeaca en este mapa, pues la zona del valle de San Pablo era muy extensa y de numerosas poblaciones indígenas, en contraste con un mayor peso de haciendas españolas en el polo opuesto con sus correspondientes parroquias cercanas. Por consiguiente, el contraste, aunque interesante, no puede ser concluyente, pues las misas pudieron haber sido ofrecidas en cualquier altar autorizado aunque hubiese un supuesto control parroquial.

Si bien estos datos demuestran cierta dinámica regional, de imbricación socio-religiosa hispana hacia el lado occidente de la región, en realidad este proceso se estaba extendiendo en el resto del obispado, pues hay registros, en las primeras décadas del XVII, de fundaciones de capellanías, por ejemplo, en el área de Veracruz, Xalapa y Orizaba. Por consiguiente el proceso fundacional obedecía al empalme social y no a una dinámica económica para obtener recursos crediticios a futuro.

Por otra parte, queremos destacar un proceso que se dio casi simultáneamente. La provisión de curatos, después de la secu-

larización de 1641, muestra dos hechos interesantes. Por un lado, el elevado grado de estudios de la clerecía que reclamaba beneficios, pues en un porcentaje importante era mayor que el de bachiller. Esto podría sugerir que las capellanías fundadas a partir de 1600 apoyaron su formación. La otra característica es que en estas provisiones hubo también una porción importante de clérigos que tomaron posesión del curato sin que se indicara algún idioma indígena, lo cual lleva a plantear que posiblemente se ordenaron a título de capellanía y no de lengua.

En otra investigación hemos abordado este proceso y únicamente aquí lo ilustramos a partir de unos ejemplos (véanse los cuadros 2 y 3).[35]

Consideraciones finales

Las capellanías de misas fueron instituciones eclesiásticas que estuvieron ligadas a la creencia en el Purgatorio y a la posibilidad de la salvación a través de las misas a favor del alma del donante o de quienes fuera su intención. Era un mecanismo que implicaba la repetición sin fin de un ritual que reivindicaba la inmortalidad del alma y su salvación. El impulso para difundir estas fundaciones partió del alto clero y tuvo a la catedral como su centro. En este sentido su primer propósito fue la instauración del territorio de lo eterno en la modelación social del espacio al difundir la práctica social de su fundación.

Es especialmente notorio en el caso de la diócesis carolense, de Tlaxcala y luego de Puebla, que su territorio no estuvo constituido por simples límites físicos, pues éstos eran ignorados en

[35] Francisco Javier Cervantes Bello, "Las reformas eclesiásticas y la territorialización del obispado de Puebla, *c*. 1570-1660", en *Reformas y resistencias en la Iglesia novohispana*, María del Pilar Martínez López-Cano y Francisco Javier Cervantes Bello (coords.), México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas/Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades "Alfonso Vélez Pliego", 2014, p. 167-200. Las fuentes de los datos de los cuadros 3 y 4 se obtuvieron de esta investigación.

Cuadro 2
MENCIONES DE IDIOMA EN LAS PROVISIONES, 1644-1648
(EJEMPLOS)

Idioma	*Número de casos*
Náhuatl	13
Totonaco	2
No indica	31

FUENTE: Archivo General de Notarías del Estado de Puebla, *Libro de Provisiones*.

Cuadro 3
MENCIONES DE GRADO DE ESTUDIOS EN PROVISIONES, 1644-1648
(EJEMPLOS)

Grado	*Numero de casos*
Bachiller	21
Licenciado	19
Doctor	4
No indica	2

FUENTE: Archivo General de Notarías del Estado de Puebla, *Libro de Provisiones*.

un principio por los conquistadores.[36] El territorio tuvo por ende que ser construido en combinación de dos instituciones que esencialmente por su naturaleza dependieron del obispo, los curatos y las capellanías. En este sentido la fundación de las capellanías, beneficios simples, su difusión y aumento fue un elemento constitutivo, y la producción de una renta constante fue el soplo material que dio el impulso constante tanto a la formación del clero como a las incesantes misas. La producción material fue a la par que la producción de la subjetividad en la creación del territorio diocesano.

[36] "El obispado más antiguo de México, erigido sin tener una idea exacta del territorio, fue el que sucesivamente se llamó Carolense, después Tlaxcala y finalmente Puebla", Francisco Morales Valerio, "Una catedral para el obispo Carolense", en Ma. Teresa Cordero *et. al.*, *Antigua catedral de Puebla*, prólogo de Benjamín Ibarra Sevilla, Puebla, Gobierno del Estado de Puebla, 2018, p. 41.

La peculiaridad de las capellanías es la de haber sido un *dispositivo* que articuló elementos de ámbitos heterogéneos,[37] como la creencia en el Purgatorio, la formación de clérigos, la unión de las familias con la Iglesia, un flujo de réditos a la vez que capitales fijados en una propiedad, de tal forma que constituyeron un elemento de ensamblaje socio-territorial sobre el cual, atendiendo a las normas del fundador, ejercía una jurisdicción el obispo.

Hasta las últimas décadas del siglo XVI estas fundaciones estuvieron muy acotadas a la ciudad de Puebla y sus beneficiarios clérigos ligados a la catedral, por lo que en muchos casos no fueron en la práctica más que memorias de misas que proporcionaban una renta. El aumento principalmente a partir de 1610 indica un cambio en la función de las capellanías. Es muy probable que a partir de inicios del siglo XVII hayan sido ya una base importante para el sostenimiento del clero.

Si consideramos también que las hipotecas sobre bienes inmuebles urbanos ya se habían extendido rápidamente sobre las casas más valiosas, las propiedades agrícolas fueron más adecuadas para sostener hipotecas mayores y fueron la clave para sostener un movimiento expansivo a partir del siglo XVII.

La pauta de difusión de la imposición y fundación de capellanías parece haber sido ciudad-región-territorio, entendiendo a éste como un espacio multirregional, más alejado del espacio que rodeaba a la capital episcopal, como centro.

En la larga duración, el ensamblaje que se produjo a través de las capellanías permitió territorializar la esperanza de una vida eterna en la formación del clero secular, en el establecimiento de un linaje familiar y en el agenciamiento episcopal de un territorio.

[37] Establecemos aquí un símil a lo que se desarrolla actualmente de dispositivo como una combinación de elementos heterogéneos para ejercer una función determinada. Véase, al respecto, Giorgio Agamben, "¿Qué es un dispositivo?", *Sociológica*, Universidad Autónoma Metropolitana, Azcapotzalco, v. 26, n. 73, mayo-agosto de 2011, p. 249-264; y Gilles Deleuze, "¿Qué es un dispositivo?", en Gilles Deleuze, A. Glucksmann, M. Frank *et al.*, *Foucault, filósofo*, Buenos Aires, Gedisa, 1990, p. 155-161.

Anexo 1
CAPELLANÍAS DE ACUERDO AL INFORME DE 1582

Año	*Fundador*	*Renta anual*
0	Garcés Julián, obispo	80
0	Garcés Julián, obispo	80
0	Villagómez, Fernando de, obispo	90
0	Villagómez, Fernando de, obispo	90
0	[Zorita] clérigo	0
0	Agüero, Ana de	0
0	Alonso Martín, Part[idor]	0
0	Álvarez, Catalina	0
0	César, Juan de	156
0	0	200
0	Durango, Francisco, alguacil	0
0	Fernández Canillas, canónigo de la catedral	250
0	Ginovesa, María, difunta	100
0	Herrera, Simón de, vecino de Cholula	95
0	Nieto, Diego	0
0	Vizcaíno, Juan, canónigo de catedral	100
1546	López, Elvira, viuda de Hernando de [Argueta]	20
1553	Martín Ureña, Antón	40
1556	Gandulfo, Bartolomé, difunto	100
1556	Muñoz, Francisco	85
1558	García, Teresa, mujer que fue de Juan Rodríguez	400
1558	López, Beatriz	26
1562	Romero, Bartolomé, deán de catedral	100
1566	Mujer que fue de Francisco de Cárcamo	52
1569	Hernández, Francisco, clérigo de San Agustín	47
1569	Segura, Rodrigo de	60
1572	Lejalde, Melchor(a) de	500
1574	Villanueva, Diego, regidor, y María Álvarez del Castillo, su mujer	100

ANEXO 1. *Continuación...*

Año	*Fundador*	*Renta anual*
1575	Porras, Andrés de, presbítero	100
1575	Veas, Diego de	0
1577	Griego, Jorge	194
1577	Reynoso, Francisco de, canónigo de catedral	100
1577	Ruiz, Bartolomé	52
1578	Martín de Rivera, Juan	120
1578	Pasilla Verdugo, Alonso	100

FUENTE: AGI, *Patronato*, 183. "0" significa que es ilegible por el estado del documento, por mutilación o porque no se indicó más información.

Anexo 2
CAPELLANÍAS IMPUESTAS, 1582-1588, CON REFERENCIAS DE AÑOS ANTERIORES

Fundador	*Valor en pesos*	*Año*	*Hipoteca*
Catalán, Alonso	1 200	1580	Casas (4)/tiendas
Bonilla, Francisca, en Santo Domingo	1 000	1587	Casas
Gandulfo, Bartolomé de	200	1555	Casas
Bonilla, Francisca de	1 000	1587	Casas
Villanueva, Mateo	3 000	1578	Casas
Miguel, Pablo	2 800	1586	Casas/tienda
García, Ruy, tesorero de la catedral	200	1587	Casas/solares (2)
Juan Francisco, canónigo difunto	700	1577	Casas
Santa Cruz, Antonio de, canónigo	504	1586	Casas
Garcés, Julián, obispo	1 100	1564	Casa
Garcés, Julián, obispo	1 200	1583	Casas
Hernández, Francisco, clérigo	800	1580	Casas
Villagómez, Fernando de, obispo	729	1571	Tiendas
Martín Partidor, Alonso	1 400	1588	Casas
Villagómez, Fernando de, obispo	350	1584	Casas

Fundador	*Valor en pesos*	*Año*	*Hipoteca*
Gandulfo, Bartolomé	500	1573	Casas/huerta
Gandulfo, Bartolomé	200	1555	Casas
Villagómez, Fernando de, obispo	700	1571	Casas
Villagómez, Francisco de	700	1571	Casa
Hernández Canillas, Pedro, canónigo	950	1580	Casas/tiendas
Gandulfo, Bartolomé de	500	1555	Casas
Villagómez, Fernando, obispo	1 200	1588	Casa
Gandulfo, Bartolomé	200	1586	Casas (3)
Canillas, canónigo	1 500	1570	Casa
Canillas, canónigo	1 600	1573	Casa
Canillas, canónigo	1 500	1574	Casa
Priego, Jorge	2 000	1578	Casas
César, Juan de	1 000	1570	Casas
César, Juan de	800	1578	Casa
Garcés, Julián, obispo	374	1577	Casas
Ojeda, Diego de, en Santo Domingo	950	1588	Casas
Griego, Jorge	1 000	1578	Casas
Nieto, Diego	2 212	1581	Casas
César, Juan de	700	1570	Casa
César, Juan de	350	1581	Casas
Casillas Verdugo, Alonso	1 050	1581	Casas/tiendas
Muñoz Francisco, difunto	1 000	1572	Casas
Romero, Bartolomé, deán	100	1567	Casas
Rivera, Juan Miguel de	120	1578	Casa
Santa Cruz, Antonio de, canónigo	406	1586	Casas
Romero, Bartolomé, deán	1 200	1563	Casas
Pérez, Alonso, Clérigo.	500	1586	Casas
Canillas, canónigo, capellanía	1 400	1573	Casa
Gandulfo, Bartolomé	200	1555	Casa
Villagómez, Fernando de, obispo	950	1586	Caballerías

ANEXO 2. *Continuación...*

Fundador	*Valor en pesos*	*Año*	*Hipoteca*
Juan Francisco, canónigo	600	1567	Tenería
Martín Partidor, Alonso	1 500	1559	Casas
Pérez Alonso, clérigo	500	1586	Casas
Alba Antón, Martín de	50	1584	Casas
Ureña Antoón, Martín, capellanía de	350	1575	Casas
Martín Partidor, Alonso	1 080	1588	Casas
Sánchez de Gálvez, Hernán	1 000	1587	Casas
Martín Partidor, Alonso	1 080	1588	Casas
Pasillas Verdugo, Alonso, canónigo	1 050	1586	Casas (9)/tiendas
Garcés Julián, obispo	200	1583	Casa
César, Juan de	1 800	1588	Casas (2)
Juan Francisco, canónigo	500	1585	Casas
César, Juan de	350	1581	Casas
Martín Partidor, Alonso	1 500	1566	Casa
Fernández Canillas, Pedro, canónigo	950	1573	Casas (4)/tiendas
Villanueva, Diego de,	1 400	1564	Casas (3)
Villanueva, Diego de	1 400	1574	Casas
Garcés Julián, obispo	2 470	1573	Casas/tiendas

FUENTE: Archivo Histórico Municipal de Puebla, *Libro de Censos*.

Anexo 3
CAPELLANÍAS IMPUESTAS POR TIPO DE PROPIEDAD Y UBICACIÓN, *C.* 1600-1660

Tipo de propiedad	*Ubicación*
Sitios de ganado menor y hacienda	Huejotzingo
Caballerías de tierra	Huejotzingo
Caballerías de tierra (10) y casa	Tochimilco, Atlixco
Hacienda de labor	Tecamachalco

Tipo de propiedad	*Ubicación*
Hacienda y estancia para ganado menor	Huejotzingo
Estancia de ganado menor y hacienda	Tepeaca
Hacienda de labor	Totimehuacán
Haciendas de labor (3)	Tlaxcala
Hacienda de labor	Amalucan
Huertas (8)	Puebla
Hacienda de labor y casa	Amozoc
Hacienda de labor	Huamantla
Hacienda de labor y cerdos	Teotimihuacán
Hacienda	Tecamachalco
Haciendas de labor (2)	Huejotzingo
Hacienda	Tepeaca
Hacienda de labor	Tepeaca
Hacienda de labor	Tepeaca
Hacienda de obraje y de labor	Tecamachalco
Hacienda de labor	Amalucan
Trapiche de azúcar	Izúcar
Hacienda de labor	Tlaxcala
Hacienda	Tlaxcala
Hacienda de labor	Atlixco
Hacienda de labor	Tlaxcala
Hacienda y estancia de ganado menor	Totimehuacán
Hacienda de vacas	Veracruz
Hacienda de labor y cerdos	San Juan de los Llanos
Sitio de estancia de ganado menor	Huamantla
Hacienda de labor	Cholula
Hacienda	Huejotzingo
Huerta, solares (8)	Puebla
Hacienda y casa	Amalucan
Haciendas (3)	Atlixco

ANEXO 3. *Continuación...*

Tipo de propiedad	*Ubicación*
Huerta de 7 solares, casa	Puebla
Caballerías de tierra (2 1/2)	Amozoc
Caballerías de tierra (2)	Izúcar
Hacienda de labor y casa	Izúcar
Haciendas de labor (2) y casa	Amalucan
Hacienda, con 14 caballerias	Tepeaca
Ingenio	Izúcar
Sitio de estancia de ganado menor	Tehuacán
Trapiche de hacer azúcar y casa	Calpan
Sitios (2) de estancia de ganado mayor	Veracruz
Huerta de 8 solares y casa	Amozoc
Hacienda	Tepeaca
Huertas (2) con casa	Puebla
Hacienda	Huejotzingo
Hacienda de labor y ranchos	San Felipe Hueyotlipan
Ingenio y casa	Xalapa
Hacienda	Cholula
Hacienda	San Felipe Hueyotlipan
Hacienda	Cholula
Hacienda	Texmelucan
Estancia de riego (2), sitio de molino	Tehuacán
Hacienda	Acatzingo
Hacienda	Nopalucan
Hacienda	Nopalucan
Hacienda/casas/horno de cal	Tlaxcala
Hacienda	Nopaluca
Hacienda	Tecamachalco
Hacienda	Huejotzingo
Haciendas (3)	Atlixco

FUENTE: Archivo del Registro Público de la Propiedad, *Libros de Censo*.

Anexo 4
EJEMPLOS DE PROVISIONES DE ACUERDO A GRADO E IDIOMA,
1644-1648

Fecha	*Lugar*	*Nombre*	*Grado de estudios*	*Idioma*
05-10-1644	Cholula	Mendoza, Juan de	Licenciado	Náhuatl
05-10-1644	Cholula	Godines [*sic*], Jerónimo	Licenciado	Náhuatl
05-10-1644	Taxcalaque	Becerril, Diego de	Bachiller	Náhuatl
05-10-1644	Tiztla	Bravo de Lagunas, Melchor	Bachiller	Náhuatl
05-10-1644	Temapache	Adame, Francisco	Bachiller	NI
05-10-1644	Cuetzalan	Lopez de Amorín, Juan	Bachiller	NI
05-11-1644	Teziutlán	Aranda, Diego Antonio de	Licenciado	Náhuatl
05-11-1644	Cuitlapa	García de Figueroa Simon	Bachiller	NI
05-11-1644	Mecatlán	Acosta, Antonio de	Ni	NI
05-11-1644	Xuxupango	López Calderón Jacinto	Bachiller	Totonaco
17-10-1644	Naolingo	Ortiz del Espinal, Luis	Bachiller	NI
18-02-1645	Tlacolula	Benavides, Andres de	Licenciado	NI
21-04-1645	Epatlán	Salto [Parama], Diego del	Bachiller	Náhuatl
21-04-1645	Jalpantepec	Peralta, Diego de	Bachiller	NI
21-04-1645	Tecamachalco	Benítez, Antonio	Bachiller	NI
21-04-1645	Tlalizcoya	No se consultó	Ni	NI
21-04-1645	Atlangatepec	Méndez del Castillo, Baltazar	Bachiller	NI

ANEXO 4. *Continuación...*

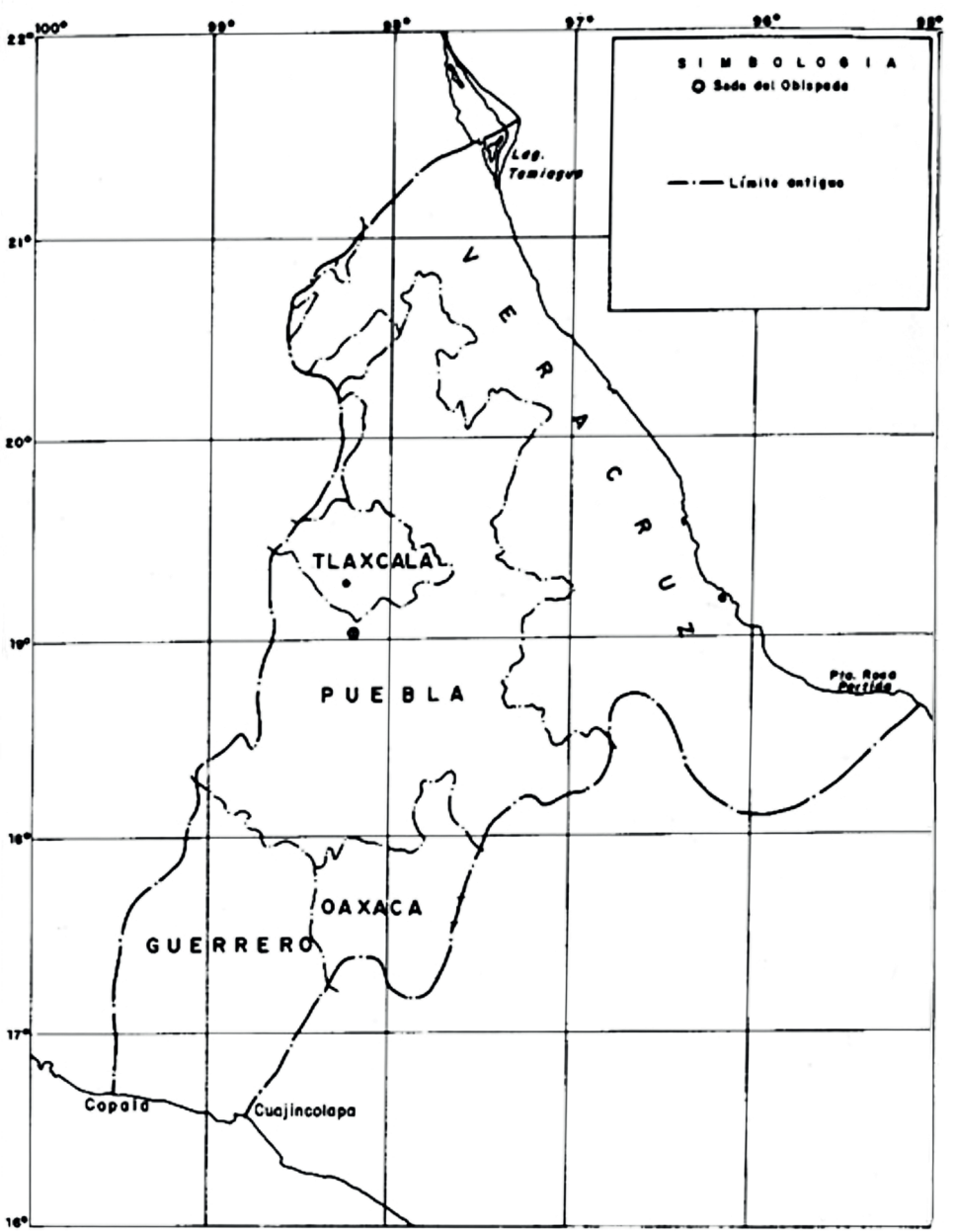
Fecha	*Lugar*	*Nombre*	*Grado de estudios*	*Idioma*
21-04-1645	Mistepeque	Dias [*sic*] Ponce, Vicente	Bachiller	NI
21-04-1645	Santa María Nativitas	Vargas, Fernando de	Bachiller	Náhuatl
21-04-1645	Santa María Tlapacoya	Godne [*sic*] Maldonado, Alfonso	Bachiller	Totonaco
21-04-1645	Hueyotlipa	Gracián de Barzola, José	Bachiller	NI
12-09-1645	Santa María Nativitas	Vargas, Fernando de	Bachiller	Náhuatl
12-09-1645	Tlaxcalaque	Becerril, Diego de	Bachiller	NI
10-04-1645	Atlangatepec	Mendez del Castillo, Baltazar	Bachiller	NI
06-10-1645	Antigua Veracruz	Rodríguez Méndez Cristóbal	Bachiller	NI
29-11-1645	Xolalpa	Coba Cristóbal de la	Bachiller	NI
18-01-1646	Acatlán de la Costa	Carmona Tamariz, Francisco	Licenciado	NI
13-11-1646	Tepexuxuma	Vargas, Fernando de	Licenciado	NI
27-11-1646	Atlixco	Núñez Centeno, Diego	Licenciado	Náhuatl
10-02-1647	Izúcar	Bautista, Diego	Licenciado	NI
05-01-1648	Atlixco	Vargas, Fernando de	Licenciado	Náhuatl
10-02-1648	Aguacatzingo	Castillo, Nicolás del	Bachiller	NI
12-02-1648	Tlacotepec	Castillo Velstigui [*sic*], Diego del	Licenciado	NI
14-02-1648	Nopalucan	Guzmán Miguel de	Doctor	NI
20-02-1648	Amozoc	Pérez de Orozco, Luis	Licenciado	NI

20-02-1648	San Andrés Cholula	Medina, Pedro de	Licenciado	Náhuatl
29-02-1648	Aguacatlan	Dias [*sic*] de Anaya, Cristóbal	Licenciado	NI
18-03-1648	Córdoba, Villa de	Torres, Joseph de	Licenciado	NI
26-03-1648	San Francisco Ixtamactitlán	Ovando, Alonso de	Doctor	NI
21-04-1648	Xalacingo	López de Cabra, Cristóbal	Licenciado	NI
29-04-1648	Cosamalupa	Aguilar, Francisco de	Doctor	NI
24-08-1648	Tlaliscoya	Castro, Pedro de	Licenciado	NI
16-09-1648	Catedral, curato de	Lorente, Francisco	Licenciado	NI
19-10-1648	Huequechula	Rivera, Marbio de	Licenciado	Náhuatl
21-10-1648	Zacatlán	Mesa, Diego de	Licenciado	NI
21-11-1648	San Salvador	Pineda, Silverio de	Doctor	Náhuatl

FUENTE: Archivo de General de Notarías de Puebla, *Libro de Provisiones*.
NI = No se indica.

Mapa 1

OBISPADO DE PUEBLA EN COMPARACIÓN CON LOS LÍMITES DE LAS ACTUALES ENTIDADES FEDERATIVAS



FUENTE: Arístides Medina Rubio, *La iglesia y la producción agrícola en Puebla, 1540-1795*, México, El Colegio de México, 1983, p. 37.

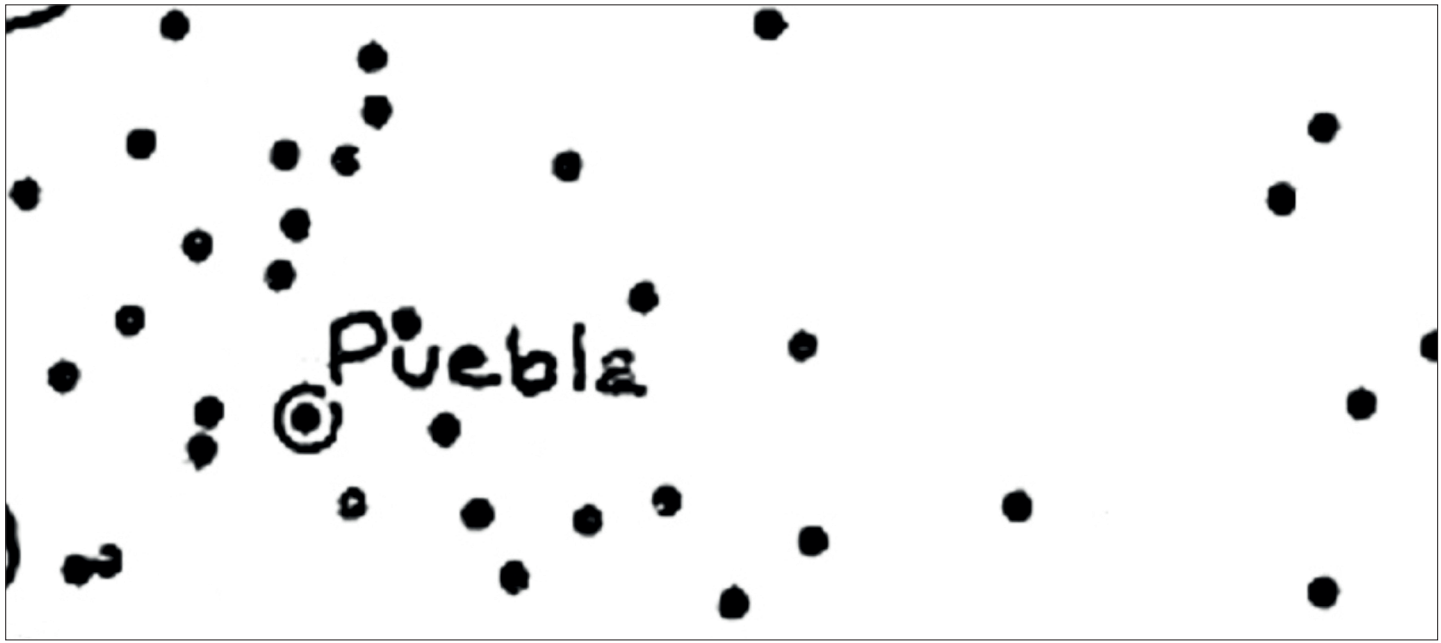
Mapa 2

LA CIUDAD DE PUEBLA Y SU REGIÓN EN LA ÉPOCA COLONIAL

FUENTE: Ursula Ewald, "Un mapa de la Nueva España", *Historias*, 12, 1986, s. p.

Mapa 3

DISTRIBUCIÓN DE LAS CAPELLANÍAS FUNDADAS O RECONOCIDAS EN EL ÁMBITO RURAL DE PUEBLA, *c.* 1600-1640



FUENTE: Peter Gerhard, "Un censo de la diócesis de Puebla en 1681", *Historia Mexicana*, v. 30, n. 4, abril-junio de 1981, p. 533, detalle.

LA INTEGRACIÓN DE LAS HACIENDAS A LA JURISDICCIÓN PARROQUIAL EN EL ARZOBISPADO DE MÉXICO, 1650-1750

RODOLFO AGUIRRE SALVADOR
Universidad Nacional Autónoma de México
Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación

Las parroquias, como las demás instituciones de la Iglesia, no permanecieron estáticas en el tiempo; por el contrario, también se transformaron a lo largo de las décadas como resultado de distintos factores de índole eclesiástica, política o social. En este sentido, la población que conformó cada una de ellas y sus formas de organización para cumplir con los deberes parroquiales reflejan mucho de esa evolución. Así, las fundaciones parroquiales de indios y de españoles que se instauraron en el siglo XVI en el arzobispado de México, para el siglo XVIII ya eran diferentes. Tanto las que administraban religiosos como las que estaban en manos de clérigos habían experimentado cambios importantes en su composición social y en los colectivos de fieles que las integraban.

En la primera mitad del siglo XVIII ya había pocas parroquias sólo de indios, pues la mayoría tenía como vecinos a españoles, mestizos y mulatos, en mayor o menor medida, tanto en las cabeceras como en las haciendas. Estas últimas, en especial, cambiaron la estructura y la organización de las parroquias. En primer lugar, porque al ser integradas ampliaron la jurisdicción territorial de los curatos y de los juzgados eclesiásticos locales. En segundo, la feligresía parroquial creció en la medida que más trabajadores y sirvientes se asentaron en esas explotaciones, con lo cual ampliaron las responsabilidades de los curas, algo que éstos no tan fácilmente resolvieron. En tercero, la gente de las haciendas dinamizó la vida parroquial al participar del culto y de las celebraciones anuales. En cuarto, las haciendas fueron obligadas

a pagar derechos a los curas por concepto de administración espiritual. En quinto lugar, finalmente, hubo haciendas que sí participaron con más convicción en la vida parroquial al ayudar incluso a crear cofradías.

Las haciendas entraron en la órbita de las parroquias entonces, obligadas o voluntariamente. Los hacendados tuvieron que aceptar su pertenencia a esa entidad histórica del mundo cristiano y se sometieron a su jurisdicción, si bien lograron hacerlo bajo ciertos términos negociados con la Iglesia y los curas; por ejemplo, consiguieron imponer su lógica de empresa y establecer una participación de la vida parroquial, pero sin afectar la actividad económica. Este logro se tradujo, por ejemplo, en la autorización de la mitra para celebrar misas en las capillas de las haciendas y evitar así que los trabajadores tuvieran que ir a las cabeceras. El arzobispo de México, Francisco de Aguiar y Seixas, incluso permitió que en algunas de esas capillas, en la región de Cuautla, se hicieran bautizos. En compensación a estas concesiones, el arzobispo José Lanciego ordenó a todos los hacendados que fueran corresponsables de la enseñanza de la doctrinas a los niños de sus trabajadores.

La integración de las haciendas tarde o temprano tuvo efectos en la territorialidad de las parroquias. Si en el siglo XVI y hasta las congregaciones de los pueblos de indios de los primeros años del XVII los curatos vivieron una primera etapa de territorialización, entre fines de este siglo y la primera mitad del XVIII éstos experimentaron una expansión de su jurisdicción territorial. En efecto, entre 1650 y 1750 se fortaleció la integración de nuevos núcleos de fieles y, en especial, de los asentados en las haciendas. Este periodo es el menos estudiado sobre la Iglesia novohispana y sus instituciones.[1] Sin embargo, varias fuentes y estudios indi-

[1] Algunos trabajos que se han ocupado del periodo: Leticia Pérez Puente, *Tiempos de crisis, tiempos de consolidación. La catedral metropolitana de la ciudad de México, 1653-1680*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Estudios Sobre la Universidad/El Colegio de Michoacán/Plaza y Valdés, 2005; Alberto Carrillo Cázares, *Michoacán en el otoño del siglo XVII*, Zamora, El Colegio de Michoacán/Gobierno del estado de Michoacán, 1993; Jorge E. Traslosheros, *Iglesia, justicia y sociedad en la Nueva España. La audiencia del*

can que fue también una etapa dinámica, no tanto debido a la fundación de nuevas instituciones o modelos de organización eclesiástica como en el siglo XVI, sino al cambio social[2] que afectó la composición de la feligresía y por tanto su administración espiritual. Tampoco faltaron conflictos en esos años entre ambos cleros ni la insistencia de algunos arzobispos en secularizar las doctrinas o reformar los conventos. Por parte de la Corona hubo aún más inclinación hacia la Iglesia diocesana con Felipe V. Otro actor principal fue la sociedad misma: los fieles de pueblos, villas y ciudades, cuyo número creciente, a diferencia de principios del siglo XVII, provocó reajustes en la organización parroquial heredada de las segundas congregaciones, lo cual demandó soluciones a corto y mediano plazo.

El cambio en la composición social de las poblaciones impactó, por supuesto, en las relaciones entre los integrantes de cada feligresía y entre ésta y los curas. La presencia de españoles, mestizos y castas, llamados *gente de razón*, fue creciente en varias regiones indígenas en donde frailes y clérigos fundaron la mayor parte de sus partidos. Si bien el proceso se inició desde el siglo XVI en los reales mineros, en el XVII se acrecentó con la proliferación de haciendas y ranchos. Si bien en el nivel institucional todavía prevalecían dos ordenamientos, curatos y doctrinas, el régimen social acercaba a clérigos y frailes en la cotidianidad de la administración espiritual. Aunque en los inicios del XVII las

arzobispado de México 1528-1668, México, Porrúa/Universidad Iberoamericana, 2004; Berenise Bravo Rubio y Marco Antonio Pérez Iturbe, "Tiempos y espacios religiosos novohispanos: la visita pastoral de Francisco Aguiar y Seijas (1683-1684)", en *Religión, poder y autoridad en la Nueva España*, Alicia Mayer y Ernesto de la Torre Villar (eds.), México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2004, p. 67-83; Rodolfo Aguirre Salvador, *Un clero en transición. Población clerical, cambio parroquial y política eclesiástica en el arzobispado de México, 1700-1749*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación/Bonilla Artigas Editores/Iberoamericana Vervuet, 2012.

[2] Véanse Marcello Carmagnani, *El regreso de los dioses. El proceso de reconstrucción de la identidad étnica en Oaxaca, siglos XVII y XVIII*, México, Fondo de Cultura Económica, 1988; y Manuel Miño Grijalva, *El mundo novohispano. Población, ciudades y economía, siglos XVII y XVIII*, Fondo de Cultura Económica/El Colegio de México, 2001.

haciendas y los ranchos aún no incidieron mayormente en las parroquias, a partir de la segunda mitad sí ocuparon cada vez más la atención de la Iglesia. La *gente de razón* adquirió una importancia tal que desde fines del siglo XVII participó del cambio parroquial al impulsar divisiones y convertirse en contribuyente significativo de las rentas parroquiales.

En el caso del arzobispado de México, frailes y clérigos coincidieron en sujetar las haciendas a las jurisdicciones parroquiales, en lo cual lograron avances importantes para la primera mitad del siglo XVIII. Aunque éstas fueron reacias muchas veces a reconocer su adscripción a una parroquia, debido a las obligaciones implícitas, gradualmente tuvieron que aceptarla, tanto por presión de la Iglesia como por las necesidades espirituales de su creciente número de trabajadores. Si bien se generalizaron las capillas en sus instalaciones, esto no bastaba, pues como lugares de culto debían tener licencia de la mitra para funcionar sin caer en censuras canónicas. En las siguientes páginas se analizarán algunos aspectos de este proceso, poco estudiado aún, tales como: las presiones de la Iglesia para integrar las haciendas al mandato de los curas, las acciones del arzobispo José Lanciego Eguilaz en torno a su vida espiritual, así como su participación en el régimen de derechos parroquiales. El objetivo es aportar elementos que contribuyan a una mejor comprensión de la conversión de las haciendas en entidades parroquiales, las cuales dinamizaron el culto religioso, su organización interna y su régimen de rentas, con lo que se inició un nuevo periodo de las parroquias en su entorno novohispano.

El auge de las haciendas en el siglo XVII

A mediados del siglo XVII, luego de la gran caída demográfica de los indios, las congregaciones de sus pueblos, la redistribución de la tierra y la consolidación de la hacienda como entidad rural dominante en diferentes regiones del suelo novohispano, comenzó otra etapa para las parroquias, debido sobre todo a dos factores: por un lado, el comienzo de una recuperación de la población

que afectó la organización parroquial y, por el otro, la integración de las haciendas a las parroquias. Aunque esas explotaciones económicas se iniciaron en el siglo XVI, los estudiosos coinciden en señalar que fue en el siguiente cuando se consolidaron como importantes entidades económicas,[3] permitidas y fomentadas por la Corona, consciente del cambio estructural que se gestaba en la economía novohispana.[4] Mineros, comerciantes, clérigos, funcionarios y órdenes religiosas participaron también de ese apogeo, ya sea como dueños o como administradores de ellas.

El traspaso general de tierras a la población española se inició al menos desde la década de 1540 y tuvo su apogeo entre 1580 y 1620.[5] Después de esta etapa comenzó otra de composiciones de tierras con lo cual la Corona legitimó, pago de por medio, todas las adquisiciones de los hacendados, válidas o no, sobre todo en la década de 1640.[6] Varias haciendas se fundaron en tierras de antiguos pueblos desaparecidos por las congregaciones de principios del siglo XVII, como las estancias de San Nicolás, Xochiac y Santa Mónica en Malinalco, en donde se fundó la hacienda de Piaxtla.[7] Las haciendas y los ranchos[8] se consolidaron en prácticamente todas las regiones del territorio arzobispal, sobre todo

[3] Herbert J. Nickel, *Morfología social de la hacienda mexicana*, México, Fondo de Cultura Económica, 1988, p. 68; Enrique Florescano, "Formación y estructura económica de la hacienda en Nueva España", en *Historia de América Latina. 3. América Latina colonial: economía*, Leslie Bethel (ed.), Barcelona, Cambridge University Prees/Crítica, 1990, p. 92-118.

[4] Bernd Hausberger y Óscar Mazín, "El sector agropecuario", en *Nueva Historia General de México*, México, El Colegio de México, 2010, p. 278.

[5] Gisela von Wobeser, *La formación de la hacienda en la época colonial. El uso de la tierra y el agua*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1989, p. 19.

[6] Wobeser, *La formación de la…*, p. 59.

[7] *Ibid*., p. 143.

[8] Los ranchos se derivaron muchas veces de las mismas haciendas: eran porciones de terreno alquiladas por los hacendados a pequeños labradores independientes. Otras veces sí eran de pequeños propietarios. También existieron las rancherías: pequeños caseríos irregulares de familias. François Chevalier, *La formación de los latifundios en México. Haciendas y sociedad en los siglos XVI, XVII y XVIII*, México, Fondo de Cultura Económica, 1999, p. 404; y Wobeser, *La formación de…*, p. 54.

en los valles de Toluca, Cuernavaca-Cuautla, México, así como en las llanuras costeras de la Huasteca.

En este proceso de cambio de la agricultura y la ganadería novohispanas fue crucial para las haciendas tener garantizada la mano de obra, por lo cual comenzaron a practicar diversos mecanismos de atracción y arraigo de peones. Muchos hacendados tendieron entonces a fijar grupos de trabajadores con sus familias que, en algunas propiedades, llegarían a ser más numerosos que los habitantes de los pueblos vecinos. Aunque los dueños disfrutaron aún del reparto forzoso de mano de obra para la agricultura y ganadería hasta la tercera década del siglo XVII, con el fin de ese sistema de trabajo en 1633, aumentó el peonaje asalariado y endeudado para garantizar la mano de obra.[9] Es sabido que para muchos indios fue más conveniente trabajar fuera de sus pueblos para liberarse de obligaciones tributarias y laborales. Las haciendas tendieron a dominar los pueblos y los recursos naturales, la fuerza de trabajo así como los mercados locales.[10] La mejor manera de obtener mano de obra barata de los pueblos circundantes era disminuyendo sus tierras de cultivo, con lo cual obligaban a los indios a trabajar por un salario para el pago de sus tributos.[11] En el interior de las explotaciones se desarrollaron formas de organización, con hombres armados incluso, para defender las tierras e imponer orden entre los trabajadores.[12]

Españoles, indios, mestizos y mulatos arribaron a las haciendas y a los ranchos.[13] En el caso de las haciendas de azúcar desde el siglo XVI asentaron esclavos negros y sus descendientes fueron integrados en los registros parroquiales.[14] En Taxco, Zacualpa,

[9] Chevalier, *La formación de los…*, p. 25-28.

[10] Wobeser, *La formación de la…*, p. 50.

[11] Florescano, "Formación y estructura…", p. 106.

[12] Andrés Lira y Luis Muro, "El siglo de la integración", en *Historia General de México. Versión 2000*, México, El Colegio de México, 2000, p. 340.

[13] Felipe Castro Gutiérrez, "Indeseables e indispensables: los vecinos españoles, mestizos y mulatos en los pueblos de indios de Michoacán", *Estudios de Historia Novohispana*, v. 25, julio-diciembre de 2001, p. 59-80.

[14] Bernardo García Martínez, "Estancias, haciendas y ranchos, 1540-1750", en *Gran Historia de México ilustrada*, México, Planeta/Consejo Nacional para

Sultepec y Cacalotenango predominaban las haciendas de beneficio de metales, con cientos de trabajadores no indios. Cerca de Taxco, por entonces el mayor centro minero del arzobispado con 2 500 familias, se establecieron también haciendas agrícolas y ganaderas, como las de Iguala, dedicadas al cultivo de maíz.[15] Si bien las haciendas ganaderas no requerían de tantos trabajadores, cosa diferente eran las agrícolas orientadas al mercado.[16] Algunas de estas últimas tuvieron cientos de peones mestizos, mulatos e indios.[17] Ya Chevalier señaló desde hace décadas, acertadamente, que las grandes haciendas eran un nuevo tipo de comunidad rural.[18]

Si al principio los peones siguieron reconociéndose como miembros de sus pueblos, con el tiempo sus descendientes rompieron esos lazos. Jalpa Flores ha señalado que esa dinámica perturbaba la estructura de las comunidades: "En los libros parroquiales de la provincia de Chalco, en 1640, se registraron ya muchos bautismos de indios cuyos padres eran residentes de haciendas, a la vez que en pueblos vecinos como Caltecoya, Mamalhuazucan, Tepecoculco y Tepetlixpa disminuyó el número de habitantes".[19] Cada vez había más indios de hacienda, nacidos o arraigados ahí.[20] Otra figura que apareció en escena fueron

la Cultura y las Artes/Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2001, t. II, p. 185: "Conocidas como ingenios o trapiches, aparecieron inicialmente en los valles de Cuernavaca y Atlixco, los Tuxtlas y Colima […] El resultado fue que por primera vez hubo en el campo mesoamericano concentraciones de trabajadores ajenas a los pueblos de indios y asentadas en terrenos que, obviamente, escapaban a su control".

[15] Danièle Dehouve, *Entre el caimán y el jaguar. Los pueblos indios de Guerrero*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Instituto Nacional Indigenista, 2002.

[16] García, "Estancias, haciendas…", p. 190: "Pequeños grupos de trabajadores agrícolas establecían residencia permanente en algunas de las tierras ocupadas por españoles, situadas generalmente hacia los linderos de los pueblos de indios".

[17] *Ibid*., p. 193.

[18] Chevalier, *La formación de los*…, p. 405-416.

[19] Tomás Jalpa Flores, *Tierra y sociedad. La apropiación del suelo en la región de Chalco durante los siglos XV-XVII*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2008, p. 73.

[20] Chevalier, *La formación de los*…, p. 401.

los aparceros o arrendatarios de tierras, llamados en ocasiones *terrazgueros* por los hacendados.[21] En 1610, en la hacienda de la Asunción, en Chalco, había 100 de ellos. En definitiva, el fenómeno de las haciendas implicó también la creación de nuevos poblados de peones y sus familias, independientes de los pueblos, y que se rigieron según las características e intereses de esas explotaciones privadas.

El clero también participó del auge de las haciendas, en especial las órdenes religiosas.[22] Desde la segunda mitad del siglo XVI los conventos comenzaron a recibir donaciones de tierras, a excepción de los franciscanos. Hubo pueblos que cedieron terrenos a sus doctrineros. Muchas haciendas de frailes y jesuitas fueron célebres por su extensión y producción.[23] Los clérigos seculares igualmente fueron propietarios de haciendas en el arzobispado, tal y como sucedía en otras jurisdicciones.[24] Las haciendas de eclesiásticos salieron a relucir a raíz del gran motín de 1692 en la ciudad de México, acusadas por el cabildo civil de acaparar granos y por lo cual éste solicitó al arzobispo obligarlas a expenderlos para frenar el alza de precios.[25] Otro señalamiento lo hizo la misma Corona en 1716, cuando ordenó a la mitra evitar "los abusos introducidos por los eclesiásticos y religiosos, quienes tienen a los indios en creencia de que por

[21] *Ibid*., p. 403.

[22] Nickel, *Morfología social de la…*, p. 71.

[23] Wobeser, *La formación de la…*, p. 65; Lira y Muro, "El siglo de la…", p. 341.

[24] Laura Machuca, "Los clérigos hacendados", en *Los hacendados de Yucatán 1785-1847*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Instituto de Cultura de Yucatán, 2011, p. 133-162.

[25] Archivo General de Indias [en adelante AGI], *México*, 338, "se sirva de dar providencias y órdenes apretadas con apremio y penas las que a vuestra señoría ilustrísima parecieren competentes para que sin réplica, excusa ni dilación y con toda la brevedad y puntualidad que fuese posible, los eclesiásticos labradores de este arzobispado remitan sus cosechas de maíces y trigos […] porque de la retención pueden seguirse a la causa pública y común, consecuencias de mucho perjuicio, de que con la falta no solo se suba el precio a tan excesivo que pereciendo los pobres puede recelarse y temerse algún frangente y contratiempo".

tenerlos ocupados en sus haciendas, están exentos de pagar tributos reales".[26]

Un fenómeno social como el descrito antes no pasó desapercibido para la Iglesia y sus instituciones. Así, en algún momento se tomaron medidas para vincular a esos nuevos núcleos de población y potenciales contribuyentes de obvenciones a la jurisdicción eclesiástica y la administración espiritual.

La subordinación de las haciendas a las parroquias

En 1610 el arzobispo García Guerra solicitó al rey autorización para nombrar vicarios y jueces eclesiásticos en las doctrinas "en particular en las partes donde residen españoles, los cuales como tienen natural libertad, no obedecen a los religiosos como saben que no tienen jurisdicción ni poder sobre ellos".[27] Agregó que los españoles transgredían las normas de la Iglesia, vivían amancebados y desconocían a los frailes como sus curas. En vista de ello, el mitrado comisionó a los priores, guardianes y doctrineros "para que puedan obligar a los españoles de sus doctrinas a que oigan misa los domingos y fiestas y castigarlos si no lo hacen y para que los obliguen a que cumplan con el precepto de la Iglesia".[28] Esta decisión fue trascendental porque la mitra reforzó la autoridad de los doctrineros y ayudó a la integración parroquial de los fieles no indios. Es posible que este prelado se basara en las cédulas reales de 1557 y 1560 en donde Felipe II autorizó a los religiosos mendicantes a atender también a españoles avecindados en sus jurisdicciones.[29]

Con la inundación de la ciudad de México en 1629 hubo una oleada de españoles a las parroquias rurales. El arzobispo Manso

[26] Despacho al arzobispo de 23 de noviembre de 1716, AGI, *México*, 805.

[27] Carta del arzobispo García Guerra al rey, 27 de mayo de 1610, AGI, *México*, 337.

[28] *Ibid*.

[29] Juan de Solórzano y Pereyra, *Política indiana*, Madrid, Diego Díaz de la Carrera, 1648, t. 2, libro IV, cap. XVI, p. 638, https://archive.org/details/a052260029/page/n139/mode/2up (consulta: 20 de abril de 2020).

y Zúñiga volvió a ordenar que los asentados en las doctrinas de indios fueran atendidos por los frailes,[30] pues hasta entonces habían quedado fuera de control.[31] En tanto, los religiosos de la provincia de Chalco comenzaron a registrar a las familias de haciendas como "barrios" adscritos a las doctrinas, con tal de sujetarlos a su autoridad.[32] El proceso social siguió creciendo. En la segunda mitad del siglo XVII, un procurador dominico, fray Sebastián de Soto, señaló a las autoridades reales que si antes eran pocos los habitantes no indígenas en las doctrinas, después eso cambió: "Se fueron agregando algunos españoles, mulatos, mestizos y negros, en que por ser pocos no se hizo al principio, hasta que creciendo y fundándose grandes y numerosas haciendas y distantes del pueblo y cabecera, fue creciendo el trabajo de la administración y el número de la feligresía".[33] Ahora las haciendas asentadas en las doctrinas dominicas, a donde iban a trabajar muchos indios de pueblo, les demandaban a los frailes más servicios religiosos que los dueños no pagaban:

> en los partidos que administra mi religión hay obrajes y haciendas de labor y ganado, pobladas de muchos españoles, negros y mulatos, y en ellas se ocupan y asisten los más naturales, se hace trabajosa la administración […] sin que los muchos de dichos obrajes y haciendas paguen derecho alguno a los religiosos y así es imposible [...] acudir a tanto y tan crecido trabajo adonde no hallan ninguna compensación.[34]

Aunque la migración de indios a las haciendas fue muy criticada por los curas, no fue mucho lo que pudieron hacer para impedirlo. En Ozolotepec, el cura Nicolás López Xardón pidió ayuda al virrey duque de Linares en 1712 para impedir la de los indios de su parroquia. Por entonces, con auxilio de la real justicia, se hizo

[30] AGI, *México*, 337, "ejercen el oficio de tales curas, casan y administran los santos sacramentos, no solamente a los indios sino a los españoles".

[31] *Ibid*.

[32] Jalpa, *Tierra y sociedad*…, p. 73.

[33] Archivo General de la Nación de México [en adelante AGNM], *Clero regular y secular*, v. 150, exp. 1, f. 68, año de 1676.

[34] *Idem*.

algo, pero después más indios se fueron, tanto a la capital como a las haciendas. En opinión de este cura, no debía permitírseles a los fieles irse a las haciendas pues ahí no aprendían la doctrina, no oían misa ni podían ser vigilados por él "teniendo en dichas haciendas, con la impunidad, mucha licencia para embriagarse y perpetrar los desafueros y abominaciones".[35] Los agricultores, agregaba López Xardón, endeudaban a los indios para sujetarlos; por ello, debía auxiliarlo el alcalde mayor de Metepec, para sacarlos y castigar a los dueños que se resistieran. Además, los ausentes dejaban de pagar tributo y derechos parroquiales:

> y niegan aquellas contribuciones que erogaran para la fábrica, culto y ornato de su parroquia, lo cual padece mi parte en la material fábrica de su iglesia que no ha concluido por este motivo, pues ausentándose dejan desierta y sin cultivar las tierras de cuyos frutos pende todo lo que pueden erogar en beneficio de su cura y parroquia.[36]

A pesar de estos señalamientos sobre su falta de compromiso con la vida espiritual de sus trabajadores, los hacendados continuaron construyendo capillas en sus propiedades y contratando capellanes. En 1704, la hacienda de beneficio de metales San Pedro Nolasco, bajo administración de la doctrina agustina de Atotonilco el Grande, solicitó al virrey duque de Alburquerque permiso para construir una capilla debido a que la gente que ahí trabajaba, más de cuatrocientas personas, no oía misa en las fiestas por la gran distancia hasta la cabecera.[37] Albuquerque pidió informes al alcalde mayor y al doctrinero, para luego conceder el permiso al hacendado.

Es comprensible entonces que los curas se abocaran más a lograr que las haciendas se reconocieran como parte de los curatos y cumplieran con todo lo que eso implicaba. Con el apoyo de la mitra y las provincias religiosas, los curas reafirmaron que los peones estaban sujetos a los beneficios y a las obligaciones del resto de

[35] AGNM, *Clero regular y secular*, v. 149, f. 133, año de 1724.
[36] *Idem*.
[37] AGNM, *Clero regular y secular*, v. 92, exp. 1.

los parroquianos. Aún más, se hizo responsables a los hacendados de preservar el vínculo de sus trabajadores con el curato. En todo esto sí tuvieron más éxito. Incluso la mitra designó a varias haciendas como sede de jueces eclesiásticos en zonas de doctrinas.[38]

La cercanía o la lejanía física de las haciendas, respecto de las cabeceras parroquiales, fue un primer criterio para decidir su pertenencia. Un segundo criterio fue la situación de los caminos y las rutas para llegar a las cabeceras, pues si los peones, aun viviendo a dos o tres leguas de distancia, tenían mucha dificultad para ir, debido al cruce de barrancas, montes o ríos peligrosos, entonces podían solicitar su adscripción a otra cabecera, con un camino más llano, aunque más largo. Se pueden documentar este tipo de casos, si bien es cierto que es una línea de investigación poco atendida aún. Por lo mismo, no podemos tener todavía una idea general acerca de qué tan estáticas o cambiantes eran las jurisdicciones territoriales de las parroquias puesto que sobre los traspasos de haciendas, de un curato a otro, escasean los registros documentales.

Si al iniciar el siglo XVII la Iglesia buscó subordinar a los pocos españoles que vivían entre los indios a la autoridad de los curas, décadas después la atención se puso en las haciendas al buscar convertirlas en entidades parroquiales sujetas a las cabeceras, como sucedía con los pueblos de visita. Chevalier afirmó incluso que las grandes explotaciones fueron parroquias independientes, puesto que contaban con iglesia,[39] cura y servicios religiosos propios,[40] santos patronos y fiestas religiosas propias[41] en donde

[38] Rodolfo Aguirre Salvador, *Un clero en transición. Población clerical, cambio parroquial y política eclesiástica en el arzobispado de México, 1700-1749*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación/Bonilla Artigas /Iberoamericana Vervuet, 2012, p. 261-283.

[39] Chevalier, *La formación de los*…, p. 414. Este autor afirma que las capillas "grandes o chicas, eran por lo común los edificios mejor amueblados y adornados de la hacienda, con sus retablos, sus pinturas, casullas, cruces, relicarios y otros objetos del culto, a menudo de plata maciza. En el siglo XVII, y sobre todo en el XVIII, algunos de esos templos eran incluso 'suntuosos'".

[40] *Idem*.; Nickel, *Morfología social*…, p. 76.

[41] García, "Estancias, haciendas…", p. 194-195.

los dueños y mayordomos se reunían con los peones durante las celebraciones y el rosario.[42] No obstante, es una interpretación excesiva, pues, como veremos más adelante, la Iglesia evitó una independencia tal y, al contrario, logró generalmente su articulación con los curatos. Hasta hoy no conocemos alguna hacienda que se haya convertido en cabecera parroquial ni tampoco es posible comparar un capellán de hacienda con un cura beneficiado.

El hecho es que ya para fines del siglo XVII las descripciones de los curatos incluían las explotaciones de los españoles. En 1697, por ejemplo, el franciscano Agustín de Vetancurt dedicó un lugar importante a las haciendas en las descripciones que hizo de las doctrinas de su orden, con lo cual se vio reflejada la importancia que habían alcanzado. Registró 420 haciendas y ranchos en 35 doctrinas asentadas en el territorio arzobispal;[43] el mayor número se concentraba en los valles de México y Toluca, así como en las provincias de Tulancingo y Xilotepec (véase el cuadro 1).

En los llanos del norte del valle de México predominaban haciendas agrícolas y de pulque mientras que en la zona de Cuernavaca-Cuautla lo hacían los ingenios y trapiches de azúcar. Vetancurt consignó que la mayoría de españoles, mestizos y mulatos vivían en las haciendas y ranchos; su porcentaje en la población de los partidos ya era significativo y hasta mayor en algunos con respecto a las cabeceras. La tendencia era su crecimiento. Otras fuentes corroboran para años posteriores el fenómeno. En Chalco, provincia antaño considerada sólo de indios, había en 1743 al menos 272 familias de españoles y mestizos, que representaban 6% del total. En la provincia de Texcoco ya eran cerca de 13% y en la de Ixmiquilpan, 24%.[44] Aun en las misiones del norte del arzobispado, custodia de Tampico y Huasteca, el número de vecinos

[42] Chevalier, *La formación de los…*, p. 414-415.

[43] Agustín de Vetancurt, *Teatro mexicano. Descripción breve de los sucesos ejemplares, históricos y religiosos del nuevo mundo de las Indias*, México, Porrúa, 1982, f. 24-94.

[44] *Relaciones geográficas del arzobispado de México. 1743*, edición de Francisco de Solano, preparación y transcripción de los textos de Catalina Romero, Belén Bañas, Manual Lucena Giraldo, Eduardo L. Moyano y Francisco de Solano, Madrid, Centro Superior de Investigaciones Científicas, 1988, 2 t.

Cuadro 1
EXPLOTACIONES AGRÍCOLAS, GANADERAS Y MANUFACTURERAS EN JURISDICCIONES FRANCISCANAS DEL ARZOBISPADO DE MÉXICO, 1697

Región	*Doctrina*	*Haciendas*	
Tampico	Tancualayab***	Siembras de caña de azúcar y trapiches de chancaca [azúcar morena]	
Cadereyta	Cadereyta**	4	haciendas de maíz y de ganado menor
Xilotepec	Xilotepec	6	haciendas de labor y ganado
	Huichiapan	12	haciendas de labor y ganado menor
	Aculco*	12	haciendas y ranchos
	Acambay**	11	ranchos de labor y ganado
Tula	Tula	7	haciendas de labor y ganados
	Tepetitlán*	4	haciendas de labor y ganado menor
	Tepejí del Río	12	haciendas y ranchos de trigo y maíz
Tulancingo	Tulancingo	38	haciendas y ranchos de labor y ganado
Cempoala	Cempoala	15	ranchos de pulque y 15 ranchos y haciendas de ganado
Apan-Tepeapulco	Apan*	8	haciendas de labor
Valle de México	Texcoco	13	haciendas y ranchos de labor
	Cuautitlán	12	haciendas y ranchos de labor
	Tlalmanalco	15	haciendas y ranchos
	Otumba	13	haciendas y ranchos de labor, ganado y pulque
	Tlalnepantla	16	haciendas medianas de labor, de españoles, y 3 ranchos de indios. En el monte alto: 4 haciendas y 2 ranchos; en el monte bajo: 2 haciendas y 2 carboneras

	Tlacopan	6	haciendas de labor
	Teotihuacán	8	haciendas de trigo y maíz, con algún ganado
	Huexotla	4	haciendas medianas de labor
	Ecatepec	1	obraje y 6 haciendas de labor, con algún ganado
	Chalco	16	haciendas de semillas
	Tultitlán	5	haciendas de maíz y trigo
	Tecómitl	1	hacienda de labor
	Temamatla	12	haciendas y ranchos de labor
	Calpulalpa*	15	haciendas de hornos de cal y de labor
	Tepepan*	2	haciendas de labor
	Ozumba*	2	haciendas de labor
	Coatlinchán*	4	haciendas de maíz y trigo
Valle de Toluca	Toluca	37	haciendas y ranchos de ganado y labor
	Metepec	8	haciendas de maíz
	Calimaya	6	haciendas de ganado y de cebo
	Zinacantepec	12	haciendas de labor
Cuernavaca	Cuernavaca	19	haciendas de caña de azúcar, ranchos y de labor
	Xiuhtepec	15	haciendas pequeñas de maíz, fruta, camote, chile, berenjena, calabaza y jitomate

* Vicaría
** Asistencias
*** Misión

FUENTE: Agustín de Vetancurt, *Teatro mexicano. Descripción breve de los sucesos ejemplares, históricos y religiosos del nuevo mundo de las Indias*, México, Porrúa, 1982, f. 24-94.

no indios comenzó a ser significativo.[45] Por supuesto que seguía habiendo curatos en donde casi toda la población siguió siendo indígena, como Tláhuac, Oapan o Tixtla.[46] En Cempoala incluso desaparecieron dos pueblecitos y en su lugar se asentó una hacienda.[47] En Epazoyucan y Zinguiluca, doctrinas agustinas, los indios habían disminuido por el influjo de minas, trabajos del desagüe y la expansión de las explotaciones pulqueras.

Dos décadas después, el arzobispo José Lanciego también registró la situación poblacional de las haciendas durante su visita pastoral entre 1715 y 1722 (véase el cuadro 2). Gracias a los padrones parroquiales que se asentaron en los libros de la visita es posible advertir en distintas parroquias el porcentaje de fieles que vivían en esas propiedades.

De 83 parroquias visitadas, había explotaciones en al menos 70%, pero hay que tomar en cuenta que durante la visita pastoral no se registraron haciendas en algunos partidos, como en Ozumba, en donde Vetancurt sí lo hizo en 1697. En los 26 partidos en donde sí se registró la cifra de pobladores de haciendas y ranchos es posible advertir que el porcentaje con respecto a la de todo el partido era variable. Llama también la atención que fue en las doctrinas de frailes, básicamente, en donde había más fieles viviendo en las haciendas. Destaca lo que sucedía en partidos como Cuautla, San Juan del Río, Querétaro, Juchitepec o Tlaltizapan, en donde un gran porcentaje de la feligresía, a veces más de la mitad, ya vivía fuera de los pueblos. Algunas haciendas tenían, de hecho, más población que los pueblos de visita de la parroquia a donde pertenecían.

Es posible que el aumento poblacional general haya beneficiado más a las haciendas que a los pueblos en varias regiones, lo cual estaría vinculado con el hecho de que la cantidad de tierra cultivable de las comunidades estaba estancada, mientras que las explotaciones tenían terrenos de reserva, lo que las convertía en receptoras de nuevos habitantes. Es fácil imaginar, entonces,

[45] AGNM, *Clero Regular y Secular*, v. 93, f. 197.

[46] *Relaciones geográficas*…, t. I, p. 40, y t. II, p. 474-480.

[47] Vetancurt, *Teatro Mexicano*…, f. 71. "Otros dos pueblos, donde está una hacienda, quedaron despoblados, que son San Juan y Santa Clara Xalla".

Cuadro 2
POBLACIÓN EN HACIENDAS DEL ARZOBISPADO DE MÉXICO, 1715-1722

Parroquia	*Explotaciones*	*Total de fieles de la parroquia**	*Fieles en las haciendas*	*Porcentaje del total de fieles*
Cuautla	1 hacienda, 5 ingenios	2 360	1 564	66%
Juchitepec	haciendas y ranchos	1 027	613	60%
San Juan del Río	21 haciendas, 20 ranchos	7 982	4 061	51%
Tlaltizapan	1 ingenio, 2 haciendas, 2 trapiches, 1 rancho	2 165	896	41%
Querétaro	32 haciendas, 2 labores, 3 ranchos, 1 cuadrilla	14 841	5 938	40%
Ateztcapan	haciendas y ranchos	1 807	674	37%
Tecaxic	haciendas y ranchos	634	221	35%
Mazatepec	1 ingenio, 9 trapiches, varios ranchos, 1 hacienda	2 313	750	32%
Tepetlixpa	haciendas y ranchos	572	170	30%
Huehuetoca	1 hacienda	512	142	28%
Xochitepec	1 ingenio, 6 trapiches, 5 ranchos	1 609	437	27%
Toluca	haciendas, ranchos y obrajes	15 625	4 165	27%
Xiuhtepec	9 trapiches y algunos ranchos	3 003	762	25%
Oaxtepec	1 hacienda, 1 ingenio, 1 rancho	1 240	297	24%
Yautepec	3 trapiches, 3 ranchos	1 753	319	18%
Zacualpan	1 ingenio, 1 rancho	1 869	311	17%

CUADRO 2. *Continuación...*

Parroquia	*Explotaciones*	*Total de fieles de la parroquia**	*Fieles en las haciendas*	*Porcentaje del total de fieles*
Real de Sultepec	9 haciendas	7 036	789	11%
Temascaltepec	haciendas y ranchos	3 761	364	10%
Teotihuacán	2 haciendas y ranchos	3 793	339	9%
Tepotzotlán	4 haciendas	2 749	215	8%
Tlalpan	4 haciendas, 5 ranchos	1 848	156	8%
Tula	1 ranchería	4 238	128	3%
Tochimilco	haciendas y ranchos	4 149	139	3%
Xantetelco	1 hacienda	903	42	5%
Tejupilco	1 hacienda	3 478	16	0.5%
Cuernavaca	1 ingenio	4 889	19	0.4%
Tlalquitenango	5 trapiches, 2 ranchos	1 568	no se desglosan	—
Hueyapan	1 hacienda, 1 rancho	548	no se desglosan	—
Tenango Tepopula	haciendas	1 425	no se desglosan	—
Tlalmanalco	15 haciendas	3 338	no se desglosan	—
Temamatla	haciendas	1 900	no se desglosan	—
Chalco	haciendas	2 107	no se desglosan	—
Ixtapaluca	1 hacienda	1 300	no se desglosan	—

Chimalhuacán Atenco	haciendas	Más de 1000	no se desglosan	—
Azcapotzalco	haciendas	3 412	no se desglosan	—
Tlalnepantla	haciendas y ranchos	7 700	no se desglosan	—
Tultitlán	ranchos	1 159	no se desglosan	—
Cuautitlán	haciendas y ranchos	4 381	no se desglosan	—
Teoloyucan	ranchos	1 973	no se desglosan	—
Tepeji del Río	haciendas y ranchos	2 537	no se desglosan	—
Chapa de Mota	haciendas y ranchos	2 314	no se desglosan	—
Xilotepec	haciendas y ranchos	2 465	no se desglosan	—
Aculco	haciendas y ranchos	3 933	no se desglosan	—
Acambay	haciendas y ranchos	1 349	no se desglosan	—
Temascalcingo	haciendas y ranchos	4 700	no se desglosan	—
Atlacomulco	haciendas y ranchos	3 526	no se desglosan	—
Xocotitlán	haciendas	3 438	no se desglosan	—
Ixtlahuaca	haciendas y ranchos	4 182	no se desglosan	—
Xiquipilco	haciendas y ranchos	2 839	no se desglosan	—
Almoloya	haciendas y ranchos	3 468	no se desglosan	—
Malacatepec	haciendas y ranchos	2 897	no se desglosan	—
Zinacantepec	haciendas y ranchos	3 419	no se desglosan	—
Metepec	ranchos	3 474	no se desglosan	—

CUADRO 2. *Continuación...*

Parroquia	*Explotaciones*	*Total de fieles de la parroquia**	*Fieles en las haciendas*	*Porcentaje del total de fieles*
Calimaya	haciendas y ranchos	5 919	no se desglosan	—
Tenango del Valle	haciendas y ranchos	3 550	no se desglosan	—
Xalatlaco	1 hacienda	2 545	no se desglosan	—
Capulhuac	ranchos	2 190	no se desglosan	—
Ocoyoacac	ranchos	2 633	no se desglosan	—
Ozolotepec	no se registran	2 680	—	—
Tepoztlán	no se registran	4 003	—	—
Tlayacac	no se registran	457	—	—
Jonacatepec	no se registran	1 998	—	—
Tetela del Volcán	no se registran	656	—	—
Xumiltepec	no se registran	784	—	—
Ocuituco	no se registran	1 078	—	—
Tlayacapan	no se registran	2 226	—	—
Tlalnepantla Cuautenca	no se registran	792	—	—
Chimalhuacán Chalco	no se registran	2 185	—	—
Ozumba	no se registran	2 393	—	—

Amecameca	no se registran	2888	—	—
Ayotzingo	no se registran	641	—	—
Coatepec	no se registran	800	—	—
Santa Marta	no se registran	496	—	—
Iztapalapa	no se registran	1300	—	—
Mexicalcingo	no se registran	362	—	—
Real de Temascaltepec	no se registran	2651	—	—
San Mateo Atenco, ayuda de parroquia	no se registran	2033	—	—
Tescaliacac	no se registran	1650	—	—
Lerma	no se registran	578	—	—
Huixquilucan	no se registran	2874	—	—
Tacuba	no se registran	6219	—	—
Guadalupe	no se registran	918	—	—
Acolman	no se registran	2563	—	—

* Fieles mayores de 7 años.

FUENTE: *Visitas pastorales del arzobispado de México, 1715-1722*, Rodolfo Aguirre Salvador (coord.), México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación, 2016, 2 v, p. 261, 351, 117-118, 238, 157-159, 528, 578, 226, 336, 87, 218, 603-604, 209, 255, 245, 283, 565-568, 519, 755-756, 78, 187, 128, 291, 278, 545-546, 200, 233, 296, 355, 367, 374, 386, 391, 399, 422, 429, 437, 445, 452, 457, 463, 468, 474, 479, 487, 491, 499, 502, 512, 505, 516, 571, 609, 621, 631-632, 651, 659, 667, 509, 250, 267, 271, 300, 304, 309, 321, 326, 399, 345, 361, 379, 396, 404, 408, 413, 535-536, 613, 642, 672, 683, 690, 742 y 747-748.

la importancia que para los párrocos tenía una buena relación con los hacendados. De estas nuevas realidades en las parroquias del arzobispado de México se percató el arzobispo José Lanciego y Eguilaz, quien las abordó según los ejes trazados en su gestión: la reforma espiritual de la feligresía y la reforma de la administración parroquial.

La visita pastoral a las haciendas

Entre 1715 y 1722 el arzobispo José Lanciego Eguilaz realizó nueve recorridos por las diferentes regiones de su jurisdicción; visitó curatos seculares, doctrinas y misiones para conocer personalmente sus problemáticas y la situación espiritual de su feligresía. Convencido de que debía resolver dichas problemáticas, el prelado decretó diferentes medidas y encomendó a los jueces eclesiásticos vigilar su cumplimiento. Como varios de sus antecesores, este prelado deseaba también reformar la vida espiritual del clero y de los fieles, persuadido de que era su primer deber como arzobispo.

Durante sus recorridos, Lanciego no se conformó con inspeccionar las cabeceras y las ayudas de parroquias, sino que también envió a un visitador a las haciendas al percatarse de que muchos fieles vivían ahí. Desde el primer recorrido comisionó a su secretario para visitar las capillas y los oratorios de las haciendas. El prelado incluso se hospedó en algunas de éstas durante su travesía, como en la Goleta, jurisdicción de Xilotepec, donde fue recibido por el guardián franciscano y en donde realizó confirmaciones.[48] Igualmente, en camino a San Juan del Río se alojó en la hacienda de Arroyo Zarco.[49]

Fueron dos aspectos en los que el arzobispo benedictino centró su inspección: las capillas y la vida espiritual de los trabajadores. Al llegar a cada partido, en el edicto de visita ordenó que

[48] *Visitas pastorales del arzobispado de México, 1715-1722*, Rodolfo Aguirre Salvador (coord.), México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación, 2016, v. I, p. 49-50.

[49] *Ibid*., p. 49.

todas las ermitas y capillas debían presentar sus licencias para oficiar misa u otras celebraciones de carácter espiritual. Esta misma orden sirvió para que los hacendados que no contaban con ese permiso lo solicitaran y así evitaran alguna sanción posterior. En la doctrina dominica de Tlaltizapan, el presbítero Manuel Francisco de Verastegui, dueño del trapiche de azúcar Santa Rosa, le solicitó al arzobispo licencia para celebrar misa en su capilla "por tener muchos sirvientes y estar distante de la cabecera, por cuya causa no podían cumplir con el precepto de nuestra santa madre iglesia".[50] Antes de autorizar, el arzobispo pidió un informe al doctrinero del lugar, fray Miguel Márquez, quien asintió favorablemente "en razón de la distancia, número de feligresía y necesidad de celebrarse, decencia de la capilla y de los ornamentos tener los necesarios y estar separada de los usos domésticos y no seguirse perjuicio a su derecho parroquial".[51] El prelado otorgó la licencia para celebrar misa los domingos y días festivos, sin que por ello el trapiche quedara exento de pagar los derechos parroquiales correspondientes.

Solicitar la opinión de los curas sobre la necesidad o no de celebrar misas en estas haciendas era importante para Lanciego, como lo hizo también en Cuautla: "Constado también por informe del padre cura ministro de esta doctrina, la distancia a la cabecera, necesidad y no seguirse perjuicio a su derecho parroquial, refrendó su señoría ilustrísima las licencias para que use de ellas".[52]

En Tepotzotlán, la dueña de la hacienda de San Miguel presentó una licencia para celebrar misas y luego solicitó su renovación. El arzobispo ordenó a su secretario visitar la capilla para verificar las condiciones del culto.[53] En Huehuetoca renovó la licencia a la hacienda de Xalpa, de los jesuitas del colegio de Tepotzotlán.[54] En Tequisquiapan hizo lo propio con la capilla de la hacienda del general Gabriel Guerrero de Ardila, luego de haber

[50] *Ibid*., p. 372.
[51] *Idem*.
[52] *Ibid*., p. 282.
[53] *Ibid*., p. 9.
[54] *Ibid*., p. 29.

comprobado que estaba bien acondicionada, pero sobre todo debido a la "numerosa feligresía que allí concurre, se le refrenda para dicho efecto por el tiempo de la voluntad de su señoría ilustrísima y sin perjuicio del derecho parroquial".[55]

Paralelamente, Lanciego ordenó a los curas no permitir la celebración de misas en capillas "sin que primero hayan comparecido ante nos y obtengan licencia nuestra".[56] En el mismo tenor exigió que aquellos sacerdotes que oficiaran misas ahí debían antes obtener licencia de la mitra (véase el cuadro 3).[57] En Tlaltizapan, Lanciego incluso advirtió de excomuniones contra transgresores de sus decretos en los trapiches: "Pena de excomunión mayor no oigan ni permitan se celebre el santo sacrificio de la misa en capillas, ingenios, trapiches, haciendas y ermitas sin expresa licencia nuestra *inscriptis* y lo mismo a los dueños so la misma censura y apercibimiento que procederemos contra los transgresores".[58]

Otro asunto que fue tomando relevancia durante la visita pastoral fue el deficiente o nulo conocimiento de la doctrina cristiana que Lanciego percibió en la mayoría de los fieles; concluyó que ello ponía en peligro la salvación de sus almas y los exponía a engaños y torpezas.[59] Con base en esta convicción, el arzobispo ordenó medidas cuyo objetivo era garantizar la enseñanza de la doctrina en cada partido y urgió a los curas a tomar en sus manos esta empresa con el fin de hacer cumplir los designios tridentinos y del Tercer Concilio Provincial Mexicano. Además, pidió a los alcaldes mayores la fundación de escuelas de castellano.

Lo importante para el asunto aquí estudiado es que el arzobispo involucró por igual a curas y hacendados en el asunto de la enseñanza de la doctrina al hacerlos corresponsables de la salud espiritual de los trabajadores. Lanciego estableció medidas concretas sobre los medios, los tiempos y los responsables, consciente

[55] *Ibid*., p. 62.
[56] *Ibid*., p. 80.
[57] *Ibid*., p. 135.
[58] *Ibid*., p. 247.
[59] *Ibid*., p. 155-521.

Cuadro 3
LICENCIAS OTORGADAS EN ALGUNAS CAPILLAS DE HACIENDAS, INGENIOS Y TRAPICHES DURANTE LA VISITA PASTORAL DEL ARZOBISPO LANCIEGO

Parroquia	*Hacienda*
Querétaro	De Agustín Pérez Romo
	San Bartolomé Apapátaro
	De Pedro Urtiaga
	De Bravo
	De Felipe Carranza
	San José
	De Agustín de Osio
	Buenavista
	Balbanera
	San Juanico
	Jurica
	Chichimequillas
	La Griega
San Juan del Río	La Quinta
	San Isidro de Lira
Tlalpan	Xoco
Xiuhtepec	Trapiche Nuestra Señora de los Dolores
	Ingenio de Tlacomulco
	Trapiche San Nicolás de Sayula
	Trapiche Matlapa
	Trapiche San Gaspar
Xochitepec	Ingenio de Temixco
	Trapiche de Buenavista
Mazatepec	Ingenio de San Salvador Macatlán
Tlaltizapan	Ingenio de Xochimancas
	Trapiche San Diego Barreto
	Trapiche Temilpan
	Trapiche de Pedro López de San Vicente

CUADRO 3. *Continuación...*

Parroquia	*Hacienda*
Yautepec	Trapiche Temilpa
	Trapiche Barreto
	Trapiche Gamarra
	Hacienda de los jesuitas
Cuautla	Ingenio de San Pedro Mártir
	Ingenio de Santa Inés
	Ingenio de Santa Bárbara
	Ingenio de San Francisco Matlapan
	Ingenio de Santiago Tenestepango
	Trapiche del Hospital
Jonacatepec	Trapiche Santa Clara
Tochimilco	Hacienda San Juan Bautista
	Nuestra Señora de la Concepción
	Santa Catarina
Tetela del Volcán	Chichimecas
Tlaltizapan	Trapiche Santa Rosa

FUENTE: *Visitas pastorales del arzobispado de México, 1715-1722*, Rodolfo Aguirre Salvador (coord.), México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación, 2016, 2 v, p. 137-156, 155,167, 189. 211-212, 217, 227, 237-239, 246, 264, 278, 294, 301 y 321.

de la importancia de estas entidades con núcleos de fieles a veces más numerosos que en los pueblos.

Por principio de cuentas, todos los curas o sus ayudantes encargados de celebrar misa en las capillas de hacienda tendrían la obligación de explicar personalmente la doctrina a los peones. En la doctrina dominica de Tepetlixpa, decretó "que en las haciendas a donde se fuere a decir misa se haga la misma explicación por el mismo sacerdote que fuere a decirla".[60] Esta orden fue muy reiterada en la visita pastoral, pues el prelado advirtió

[60] *Ibid*., p. 397.

que normalmente los sacerdotes acudían sólo a decir misa, sin hacer ningún otro servicio espiritual.

La segunda medida fue ordenar la enseñanza diaria. En la región de Cuernavaca, por ejemplo, Lanciego impuso a los dueños de los ingenios la obligación de poner encargados de repasar la doctrina a sus trabajadores, como en Xiuhtepec: "Y para la cotidiana enseñanza los dueños de ingenios, haciendas o trapiches nombren uno de los sirvientes o esclavos de ellas el más ladino para que pase la doctrina cristiana a los demás, declarando como declaramos ser esto muy de su obligación".[61] En Oaxtepec ordenó a los hacendados garantizar la doctrina también a los hijos de los esclavos, bajo pena de dar cuenta de su conciencia a Dios, pero también a los doctrineros y a la mitra.[62] En Tlalpan el decreto consistió en el nombramiento de fiscales de hacienda encargados de la enseñanza.[63] Sobre esto los curas tendrían la obligación de aprobar o no a los encargados de enseñar a los peones.[64]

La tercera medida fue dirigida a los hacendados como responsables ante la Iglesia del adoctrinamiento y la vida de sus sirvientes. En la visita de Querétaro, Lanciego fue muy explícito en las disposiciones que debían observarse en la enseñanza de la fe en haciendas:

> nombren o dejen que el cura ministro o sus coadjutores nombren persona que enseñe a los niños de sus haciendas la doctrina cristiana y se la expliquen a los sirvientes que fueren de madura edad, cuando vayan a oír misa los domingos, velando en que no vivan en mal estado, ni haya pleitos y discordias entre los casados.[65]

En Yautepec, el prelado estipuló todas las responsabilidades de los hacendados para la enseñanza a los fieles:

[61] *Ibid*., p. 202.
[62] *Ibid*., p. 272.
[63] *Ibid*., p. 165.
[64] *Ibid*., p. 189-190. Visita de Cuernavaca: "Encargamos a nuestro cura ministro examine a éste que ha de ser como fiscal para todos, sobre si sabe la doctrina cristiana y es capaz de pasarla a los demás y para este efecto se compelan los indios a que entren temprano".
[65] *Ibid*., p. 145.

> que a los niños, así libres como esclavos, nacidos en semejantes parajes hasta la edad de siete u ocho años, los inclinen y apliquen a la enseñanza del fiscal, por cuya cuenta corre esta obligación [...] que a los fiscales aprobados por nuestro cura ministro para dicha crianza no los puedan ocupar en otro ejercicio en aquel tiempo que estuviere determinado para la enseñanza [...] que de lo contrario darán cuenta a Dios de las almas de sus sirvientes que se pierden, por la ignorancia de los misterios de nuestra santa fe, por defecto de crianza cristiana, que como padres de familia no tuvieren con sus sirvientes. Y asimismo, tenga una nómina puntual, así de los adultos como niños que hubiere en semejantes parajes y que ésta se entregue a nuestro cura ministro para que por ella tome la cuenta y se entere del aprovechamiento de la niñez.[66]

Se ordenó por igual que los hacendados no hicieran trabajar a los niños menores de siete años pues su única obligación era aprender la doctrina. En Tochimilco, Lanciego prohibió a los hacendados hacer trabajar a sus peones los días de fiesta "en poco ni en mucho, sin expresa licencia de nuestro cura ministro a quien encargamos la conciencia considere la necesidad, cuya calificación dejamos a su prudente y cristiano juicio y que en caso de contravención nos dé cuenta para proveer de remedio conveniente".[67] En Hueyapan reiteró que sólo el cura podía dar licencia para que los peones de ranchos trabajasen en días de fiesta: "Por cuanto, tal vez acontece alguna grave o urgente necesidad para el trabajo, mandamos que el juicio y declaración de si es o no grave necesidad quede a la discreción, no del dueño del rancho, sino de nuestro cura ministro".[68]

En Yautepec ordenó a los dueños no impedir que los niños aprendieran la doctrina, al ponerlos a trabajar, ni estorbar la labor de los fiscales de doctrina,[69] pues debían entregar listas de fieles y niños a los curas. En varias provincias Lanciego pidió a los

[66] *Ibid*., p. 255-256.
[67] *Ibid*., p. 328.
[68] *Ibid*., p. 334.
[69] *Ibid*., p. 256.

alcaldes mayores responsabilizarse de la asistencia de los peones a la enseñanza de la doctrina, como sucedió en Xiuhtepec.[70]

El arzobispo Lanciego Eguilaz no quiso que la participación de las haciendas en la vida parroquial quedara solamente en manos de los curas. En consecuencia, dispuso varias medidas para que esa integración se diera cotidianamente, de acuerdo con los fines espirituales y de administración de las parroquias, involucrando también a vicarios, dueños, fiscales de doctrina e incluso a los alcaldes mayores, todo bajo la vigilancia de la mitra.

Pero el proceso de subordinación de esas grandes propiedades a la jurisdicción parroquial descansó también en un asunto en el que los mayores interesados eran los curas: el pago de obvenciones.

Las obvenciones de haciendas

Otro aspecto fundamental para concretar la integración de las haciendas a las parroquias fue lograr que pagaran obvenciones, asunto que tampoco fue sencillo debido a la negativa de los dueños a sufragar por derechos de administración espiritual. No obstante, la presión ejercida tanto por los religiosos como por los clérigos y la mitra finalmente rindió frutos, pues en la primera mitad del siglo XVIII los informes de obvenciones de curas, doctrineros e incluso misioneros de Tampico registraron ya pagos provenientes de haciendas, ingenios de azúcar, trapiches e incluso ranchos.

Los pagos de estas propiedades se dividían también en los dos grandes rubros acostumbrados del régimen parroquial: las obvenciones fijas o de *pie de altar* (misas y fiestas titulares, de cofradías, pascuas y de las visitas), así como las obvenciones variables o pago de sacramentos, también llamados *accidentes* (bautismos, matrimonios, entierros, responsos o misas especiales). Tal y como sucedía con los pueblos, los curas tendieron a

[70] *Ibid.*, p. 202: "Y para este efecto se compelan los indios a que entren temprano sobre que encargamos la conciencia al alcalde mayor de esta jurisdicción y sus justicias".

obtener de las haciendas ingresos fijos cada año, si bien esto no fue fácil, pues los propietarios buscaban que sus dependientes sólo pagaran por la prestación de sacramentos concretos. Fue una búsqueda permanente en la que los curas no salían bien librados siempre. Con todo, se puede documentar que en varias parroquias del arzobispado los ministros espirituales sí lograron ingresos fijos anuales de las explotaciones, tanto en curatos seculares como en doctrinas y misiones (véase el cuadro 4).

La forma de pagos era variable: algunas propiedades pagaban una cuota anual global por servicios religiosos, en cambio otras preferían pagar por cada fiesta o misa solicitada. La apuesta de los curas y misioneros era que los dueños pagaran una cuota fija anual, como lo hacían los pueblos de visita. En otros partidos los curas se quejaban de que las haciendas no pagaban nada por administración y sólo lo hacían por bautismos, casamientos y entierros específicos. Pero esta queja debemos entenderla más como un intento de los ministros por incrementar sustancialmente las obvenciones que ya tenían aseguradas que como una crisis económica de sus parroquias. Dado que la población de las propiedades tendía a aumentar, según se ha mencionado antes, los desembolsos por bautismos, matrimonios y entierros de indios, castas y españoles podían ser igual o hasta mayores que los de pie de altar.[71]

La importancia que llegaron a adquirir las haciendas como fuente de recursos para las parroquias llegó en ocasiones al extremo de pagar a los curas por tareas no espirituales. En la doctrina dominica de Atlatlauca, por ejemplo, Lanciego tuvo noticias de que los doctrineros trabajaban directamente para las haciendas, algo que rechazó categóricamente:

> nuestros curas no están puestos en las doctrinas para granjeros ni mayordomos de ninguna persona, sino para pastores de las ovejas y fieles que les tenemos encomendados, mandamos en virtud de

[71] Rodolfo Aguirre Salvador, "La diversificación de ingresos parroquiales y el régimen de sustento de los curas. Arzobispado de México, 1700-1745", *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, v. XXXVI, n. 142, primavera de 2015, p. 185-235.

Cuadro 4
PAGOS DE PIE DE ALTAR DE HACIENDAS

	Monto en pesos
Curatos	
Atotonilco	100
Huazalingo	19
Pilcaya	35
Real de Omitlán	390
Tizayuca	162
Yahualica	64
Zumpango de la Laguna	6
Doctrinas dominicas	
Mixcoac	164
Tlalpan	129
Doctrinas franciscanas	
Apan	1 000
Cadereyta	32
Calpulalpan	1 153
Otumba	373
Tepeapulco	716.5
Tepepan	136.5
Tolimán	184
Doctrinas agustinas	
Culhuacán	207.5
Huexutla	40
San Sebastián	24
Tantoyuca	780
Tlacuiloltepec	7
Tlanchinol	529
Xilitla	100
Misiones de Tampico	
Tampasquin	24
Tancualayab	15
Tanlacum	80

FUENTE: Rodolfo Aguirre Salvador, "La diversificación de ingresos parroquiales y el régimen de sustento de los curas. Arzobispado de México, 1700-1745", *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, v. XXXVI, n. 142, primavera de 2015, p. 185-235.

> santa obediencia no se entremetan ni encarguen de administración de hacienda ni rancho alguno, ni ocupen los sirvientes de la iglesia en semejantes ministerios.[72]

La mitra llegó a intervenir cuando curas y hacendados no lograban ponerse de acuerdo en los montos de las obvenciones, como sucedió con la hacienda jesuita de Xalpa, en el partido de Huehuetoca. Ahí el arzobispo Lanciego Eguilaz logró un nuevo convenio de pago de derechos al cura, el cual consistió en un carnero y media fanega de maíz cada semana y que los bautismos, matrimonios, velaciones y entierros, en la cabecera parroquial, se pagarían según el arancel vigente. En compensación, el cura no impediría que los indios trabajaran los días de fiesta, salvo las más importantes del año.[73]

Veamos a detalle (véase el cuadro 5) el caso de la doctrina franciscana de Apan para entender hasta dónde las haciendas podían ser importantes en la vida económica de las parroquias:

De acuerdo a los datos ofrecidos por el doctrinero de Apan en 1745 y cómo es posible apreciar en el cuadro anterior, las haciendas participaban, al menos, con 68% del pie de altar y 70% de los accidentes. Aunque es posible que también cooperaran en las cofradías y los sacramentos de los mestizos que seguramente también habitaban en las explotaciones. No se ha podido averiguar aún en donde estaban asentadas las nueve cofradías ni quienes las componían, pero es posible que dependieran más de las once haciendas que de los dos pueblos. El doctrinero precisó que "en nueve haciendas de esta jurisdicción en que se dice misa todos los días de fiesta que pagan a dos pesos y por su fiesta anual cinco pesos".[74] No debieron ser pocas fiestas para alcanzar ese volumen de pagos, de lo que se puede suponer tenían un calendario religioso como el de cualquier pueblo.

A tono con la mayoritaria participación de haciendas en el culto religioso anual de la jurisdicción, sus indios laboríos eran quienes más aportaban ingresos por bautismos, casamientos y

[72] Aguirre, *Visitas pastorales*…, v. I, p. 369.
[73] *Ibid*., p. 30.
[74] AGNM, *Bienes Nacionales*, leg. 839, exp. 6, f. 36.

CUADRO 5
DERECHOS PARROQUIALES EN APAN, 1739-1743

Derechos fijos o "pie de altar"	*Promedio anual en pesos*
Misas y fiestas de 11 haciendas	**1 756**
Pueblo de Almoloya: misas y fiestas	132
Primicias	90
Cofradía del Santísimo Sacramento: misas y fiestas	89
Cofradía de las Ánimas	84
Cofradía de San Francisco	76
Cofradía del Rosario	62
Cofradía de San Diego	51
Cofradía de Nuestra Señora de los Dolores	46
Cofradía del Carmen	37
Fiestas del pueblo	34
Hermandad del Santo Entierro	10
Cofradía de los Dolores	9
Derechos variables o accidentes de haciendas	
Casamientos de indios laboríos	246.4
Casamientos de españoles	120
Entierros de indios laboríos	115.2
Entierros de niños laboríos	96
Bautismos de indios laboríos	90
Bautismos de españoles y de razón	78.6
Entierros de españoles	62.5
Entierros de niños españoles	**14.4**
Casamientos de mestizos	**109.2**
Entierros de mestizos	**44.4**
Derechos variables o *accidentes* de indios de pueblo	
Casamientos de indios de pueblo	110.6
Entierros de indios de pueblo	37.6
Bautismos de indios de pueblo	35.6
Total	3 762.1

Nota: en negritas se identifican los derechos pagados por habitantes de haciendas.
FUENTE: AGN, *Bienes Nacionales*, leg. 839, exp. 6, f. 35-36v.

entierros, indicio evidente de que las primeras sustentaban mayormente a la parroquia. La importancia alcanzada por estas explotaciones en Apan, ciertamente, no puede generalizarse para el resto de las parroquias que también las tenían, pero sin duda nos indica que a mediados del siglo XVIII ya era posible hallar buenos ejemplos de una articulación total con la vida religiosa y económica de las parroquias.

Reflexiones finales

Lo antes expuesto ha establecido algunos elementos clave para entender mejor el proceso vivido en el arzobispado de México en torno a la relación de las parroquias, los curas y la mitra con las haciendas. Si entre fines del siglo XVI y principios del XVII la jurisdicción territorial de las parroquias disminuyó con la desaparición de muchos pueblos y la congregación de los indios, un proceso inverso tuvo lugar entre 1650 y 1750, aproximadamente, cuando muchas de ellas e incluso misiones de la Huasteca extendieron su territorialidad. Si bien es cierto que la población se recuperó en general, el principal factor de esa ampliación fue la subordinación de las haciendas, los ranchos y los trapiches. Aunque diversas explotaciones ya existían incluso desde fines del siglo XVI, su articulación parroquial se generalizó hasta la segunda mitad de la centuria siguiente. Ante la imposibilidad de detener la migración de los pobladores a las explotaciones, la Iglesia optó mejor por someterlas a la jurisdicción de los curas y los misioneros. Con ello, la vida interna de muchos curatos cambió, en mayor o menor medida, dependiendo del grado de participación de los hacendados y sus trabajadores en la vida parroquial.

Voluntariamente u obligados por las autoridades, los hacendados y los rancheros ocuparon su lugar en la organización parroquial. Aunque faltan más investigaciones sobre las relaciones curas-hacendados, hay indicios claros de que esa integración no fue pasiva, sino que los propietarios buscaron prerrogativas: usar discrecionalmente sus capillas y nombrar capellanes que oficiaran misas y administraran sacramentos, privilegios no bien vistos por

los curas, pues podía restar presencia e ingresos a los curatos. Incluso en alguna sesión del Cuarto Concilio Provincial de 1771 se expresó que los españoles se negaban a pagar cualquier cosa extra que no estuviera previamente acordada a los párrocos, a diferencia de los indios, a quienes sí les cobraban conceptos extraordinarios.[75] Aún más, hubo hacendados que impulsaron el surgimiento de nuevas parroquias.[76] Suponemos que lo normal fue que los curas llegaron a buenos acuerdos con los hacendados, al ceder ambas partes prerrogativas para evitar pleitos en los tribunales eclesiásticos. Pero este asunto aún espera mejores investigaciones.

El hecho de que el arzobispo Lanciego atendiera específicamente la situación de las haciendas durante su visita pastoral refleja, sin duda, la gran importancia que habían adquirido éstas para la estabilidad de las parroquias en muchas provincias del arzobispado. Debe destacarse de esa visita que al prelado, más que preocuparle la contribución de las explotaciones a las rentas parroquiales le importó corregir y regular la vida espiritual de los peones y sus familias, así como reconocer las capillas, que hacían las veces de iglesias, en esos lugares apartados de los pueblos, pero en donde nacían, se casaban y morían dichos trabajadores.

A fin de cuentas, la integración de las haciendas a las jurisdicciones parroquiales cambió la estructuración de estas últimas y su calendario religioso, amplió la administración espiritual y nutrió el régimen de derechos parroquiales. Las parroquias novohispanas del siglo XVIII no podrían acabar de entenderse sin poner atención en lo que sucedía en las haciendas y sus núcleos importantes de fieles que en muchos partidos llegaron a rebasar a los indios de pueblo.

[75] Rodolfo Aguirre Salvador, "La reafirmación de la política de auto-sustento de los curatos en el IV Concilio mexicano", *Histórica*, v. 39, n. 1, 2015, p. 41-68.

[76] Aguirre, *Un clero en transición*…, p. 154-160.

LA GEOGRAFÍA ECLESIÁSTICA DEL ARZOBISPADO DE MÉXICO, 1749-1765

María Teresa Álvarez Icaza Longoria
Universidad Nacional Autónoma de México
Instituto de Investigaciones Históricas

La forma en la que está organizado el clero y las estructuras a través de las cuales da atención a la feligresía están en constante transformación. En este trabajo intento dar una visión de conjunto de los espacios ocupados por diversos actores pertenecientes a la Iglesia en el territorio del arzobispado de México en el periodo de la prelacía de Manuel Rubio y Salinas (1749-1765). Esta jurisdicción incluía realidades contrastantes: en el mundo urbano destacaba la capital del virreinato que concentraba la mayor cantidad de instituciones eclesiásticas; la otra ciudad importante era Querétaro. En el ámbito rural, había una amplia área geográfica dividida en curatos administrados tanto por regulares como por seculares; en el transcurso de este periodo la presencia del clero diocesano se hizo cada vez más visible; sólo esporádicamente en algunos poblados importantes había instituciones a cargo de actores distintos al personal del curato. Asimismo, existían dos zonas misionales atendidas por los franciscanos, una de ellas estaba en la Huasteca y otra en la Sierra Gorda, en esta última también fueron establecidas algunas misiones dominicas. Aclaro que en el texto me ocuparé únicamente de las instituciones conformadas por personas de vida consagrada, no incluiré a las diferentes corporaciones en las cuales participaban los laicos, como las cofradías y las terceras órdenes.

Una base importante de esta investigación son las obras de José Antonio Villaseñor. En el *Theatro americano. Descripción general de los reynos y provincias de la Nueva España y sus jurisdicciones*,

publicado en 1746,[1] este autor abordó diversos asuntos referentes a la geografía y la población del virreinato; cabe enfatizar que optó por hacer una división por diócesis y comenzó su exposición con lo relativo al arzobispado mexicano. Más tarde en el *Suplemento al Theatro americano (La ciudad de México en 1755)* incluyó novedades importantes referentes a la capital novohispana. Yo me centraré en la información que Villaseñor presenta en ambas obras acerca de las instituciones eclesiásticas existentes en la arquidiócesis. El otro pilar para ubicar las transformaciones más relevantes ocurridas en la época de mi interés lo constituyen diversas fuentes documentales correspondientes al periodo de gobierno de Rubio y Salinas.[2] Hago aquí algunos apuntes sobre la relación del prelado con diversos sectores del clero porque creo que el apoyo de la máxima autoridad eclesiástica de la jurisdicción respectiva, o la falta de éste, es un factor por considerar para entender la posición ocupada por los diferentes actores.

El territorio del arzobispado de México a mediados del siglo XVIII

Al establecerse los límites diocesanos de la Nueva España en el siglo XVI el arzobispado de México quedó definido como una amplia franja que abarcaba parte medular del centro de México, se prolongaba al oriente hasta la costa del Golfo y al occidente hasta la del Pacífico. El México central, asociado estrechamente al

[1] La versión consultada fue José Antonio Villaseñor y Sánchez, *Theatro americano. Descripción general de los reynos y provincias de la Nueva España y sus jurisdicciones. Seguido de Suplemento al Theatro americano (La ciudad de México en 1755)*, edición y preliminar de Ernesto de la Torre Villar, estudio introductorio de Alejandro Espinosa Pitman, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Coordinación de Humanidades, 2005.

[2] Las más útiles para los fines de esta investigación son: Libro de gobierno de Manuel Rubio y Salinas, Archivo Histórico del Arzobispado de México [en adelante AHAM], *Base colonial*, caja 03, L. 2; Libro de visitas de Manuel Rubio y Salinas 1752-1753, AHAM, *Base colonial*, caja 21, L. 2; Libro de visitas de Manuel Rubio y Salinas 1754-1758, AHAM, *Base colonial*, caja 22, L. 1; Libro de visitas de Manuel Rubio y Salinas 1756-1757, AHAM, *Base colonial*, caja 22, L. 2; Libro de visitas de Manuel Rubio y Salinas, año 1759-1760, AHAM, *Base colonial*, caja 23, L. 1.

altiplano, tiene una serie de especificidades en cuanto a su fisiografía, clima y cubierta vegetal. La vertiente del Golfo y la del Pacífico, asociadas al altiplano y a las zonas costeras, también son distinguibles por su medio físico. En el periodo virreinal existió una interacción entre el México central y las vertientes aludidas, pero con la primera en una posición dominante: los recursos naturales y las actividades humanas se complementaban. Asimismo, la parte central pudo tener abiertas vías de salida al exterior; por la mayor comunicación con Europa fueron más sólidos los lazos establecidos con la vertiente del Golfo.[3]

Para explicar la conformación del México central debe subrayarse el papel predominante y centralizador ejercido por la ciudad de México. Hacia el oriente de la capital se ubicaban poblados importantes como Texcoco y Chalco, al sur se localizaba Amecameca, hacia el norte estaban Teotihuacán y Apan, después las minas de Pachuca y Tulancigo; a partir de allí se abría una ruta a la costa. Al occidente de México se encontraba el valle de Toluca, con la ciudad del mismo nombre en una posición de importante influencia. Más al occidente se ubicaba el Bajío; respecto a esta región formaban parte del arzobispado San Juan del Río y Querétaro, ciudad en pleno auge en el siglo XVIII. La zona central era la parte más poblada del arzobispado mexicano; era también donde había una mayor concentración de actividades económicas: agricultura, ganadería, manufacturas, minería y comercio.

La vinculación con la vertiente del Golfo se hacía pasando por dos zonas de transición: la sierra de Hidalgo, en la cual había localidades dedicadas a la minería, y la Sierra Gorda, donde en el siglo XVIII había varios enclaves misionales y presencia de colonos dedicados a la ganadería y a la minería. A continuación estaba la Huasteca, más vinculada con la costa que con el México

[3] Esta explicación se basa en la propuesta de Bernardo García Martínez para el análisis de la geografía actual de México, la cual tiene en cuenta tanto los factores naturales como los humanos; subrayo que retomaré sólo lo referente a las regiones incluidas en los límites de la arquidiócesis mexicana. Véase Bernardo García Martínez, "Regiones y paisajes de la geografía mexicana", en *Historia general de México. Versión 2000*, México, El Colegio de México, 2008, p. 25-91.

central; hacia el norte ésta se enlazaba con la región de Tampico. En ambas áreas había una importante actividad ganadera.

De la vertiente del Pacífico era la porción oriental la que pertenecía a la arquidiócesis mexicana. Viniendo desde el centro se encontraba una primera región cuyo centro de mayor desarrollo era Cuernavaca, alrededor había otros poblados importantes como Cuautla; en esta zona predominaba el cultivo de caña de azúcar. Seguía una sierra que se conectaba con una faja costera angosta en donde se localizaba el puerto de Acapulco; ambas tenían poca ocupación humana y modesta actividad agropecuaria. En otra área, conectada al sur con el valle de Toluca, había centros mineros como Taxco, en apogeo durante la primera mitad del siglo XVIII, Temascaltepec y varios más.

Cabe señalar que para los españoles uno de los primeros actos de posesión de un lugar era plantar una cruz y decir una misa.[4] A lo largo y ancho del territorio novohispano fueron establecidos poblados de diferentes dimensiones que fueron quedando interconectados. Desde las ciudades se ejercieron funciones políticas y administrativas, así como actividades de producción e intercambio; fueron, además, lugares con un alto significado simbólico. La ciudad fue el eje de la vida espiritual y social a partir del cual se organizaron las actividades educativas, religiosas y de beneficencia; eran por ello centros de concentración del clero. Desde allí se articulaba la presencia de la Iglesia en la economía y la sociedad coloniales, igualmente se irradiaban devociones y prácticas culturales. En el siglo XVIII la relación predominante era ciudad-pueblos-unidades agrarias,[5] lo cual aplicaba en lo civil y lo eclesiástico. Los pueblos fueron una parte muy importante del sistema por su número, por la cantidad de población asentada en ellos y por su actividad económica; cada pueblo de indios debía contar al menos con ochenta tributarios

[4] Richard M. Morse, "El desarrollo urbano de la Hispanoamérica colonial", en *Historia de América Latina*, Leslie Bethell (ed.), v. 3, Barcelona, Crítica, 1990, p. 23.

[5] Retomo aquí varias ideas planteadas por Manuel Miño Grijalva, *El mundo novohispano. Población, ciudades y economías. Siglos XVII y XVIII*, México, Fondo de Cultura Económica, 2001, p. 33-43.

indios (equivalente a 360 habitantes), una iglesia consagrada, autoridades indígenas electas anualmente y una dotación de tierra inalienable.[6] La presencia de haciendas, con sus respectivos poblados y capillas, era también muy significativa y tenían un papel relevante en el abasto.[7] Había igualmente extensas zonas con poca ocupación humana, más o menos lejanas, donde la colonización y la presencia de la Iglesia estaban aún por consolidarse.

Este esquema es aplicable al arzobispado de México, la jurisdicción eclesiástica más poblada de la Nueva España.[8] La ciudad de México era el centro y eje articulador de la arquidiócesis mexicana. Desde la sede metropolitana el gobierno episcopal hacía presente su autoridad a lo largo de toda su extensión: en una destacada ciudad como Querétaro, así como en un número muy abundante de pueblos, numerosas haciendas y en una cantidad significativa de fundaciones en las zonas de conversión viva. En este territorio a mediados del siglo XVIII, sumando el mundo urbano y el rural, había un total de 204 curatos (107 doctrinas y 97 parroquias) y alrededor de 33 misiones.[9] A esta organización

[6] Dorothy Tanck calcula que hacia 1805 en Nueva España todavía 90% de los indios vivía en pueblos. Dorothy Tanck de Estrada, *Atlas ilustrado de los pueblos de indios. Nueva España, 1800*, México, El Colegio de México/El Colegio Mexiquense/Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas/Fomento Cultural Banamex, 2005, p. 22, 51.

[7] Al respecto, véase Bernardo García Martínez, "Los poblados de hacienda. Personajes olvidados en la historia del México rural", *Tiempos y lugares. Antología de estudios sobre poblamiento, pueblos, ganadería y geografía en México*, México, El Colegio de México, 2014, p. 85-130.

[8] William Taylor señala que en 1792 la población de la intendencia de México, cuya extensión se aproximaba a la de la arquidiócesis de México, era de 1 162 856 habitantes. William Taylor, *Ministros de lo sagrado. Sacerdotes y feligreses en el México del siglo XVIII*, 2 v., Zamora, El Colegio de Michoacán/Secretaría de Gobernación/El Colegio de México, 1999, p. 72.

[9] Villaseñor señala la existencia de 88 parroquias y 101 doctrinas. Yo he ido revisando esas cifras desde hace tiempo. Una primera propuesta general puede verse en María Teresa Álvarez Icaza Longoria, *La secularización de doctrinas y misiones en el arzobispado de México, 1749-1789*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2015; sin embargo, nuevas fuentes me han permitido hacer algunas modificaciones en el número de curatos y la cronología, ello se presenta en este trabajo. Acerca de las misiones es difícil dar una cifra definitiva porque en la custodia de Tampico se reportaron cantidades variables de misiones.

se le hicieron algunos ajustes relevantes durante la prelacía de Manuel Rubio y Salinas. Veamos en primer lugar la situación prevaleciente en sus dos ciudades más importantes, donde la presencia de instituciones eclesiásticas era mayor (véase el mapa 1).

El ámbito urbano del arzobispado de México

En el siglo XVI se determinó en la Nueva España que la atención espiritual de la feligresía indígena sería resuelta por los mendicantes, mientras los seculares se ocuparían de quienes conformaban la república de españoles. En esta lógica se establecieron en la capital novohispana áreas específicas de residencia para indios, bajo jurisdicción del clero regular, y para españoles, atendidos por el clero diocesano.[10] En realidad en la urbe se dio una coexistencia cada vez más intensa de indios de diferente origen geográfico, españoles, mestizos y mulatos; las originales fronteras territoriales no se respetaron, lo cual provocó no pocos roces jurisdiccionales entre los ministros. Pese a ello a mediados del siglo XVIII la estructura eclesiástica dual sobrevivía: existían en la capital novohispana siete doctrinas administradas por los regulares: San José, Santiago Tlatelolco y Santa María la Redonda por los franciscanos, San Pablo, San Sebastián y Santa Cruz por los agustinos y una doctrina de los dominicos, con sede en el convento de Santo Domingo, para indios considerados foráneos o extravagantes como los mixtecos, zapotecos o los de Meztitlán; había también cuatro parroquias de españoles: El Sagrario, Santa Veracruz, Santa Catarina y San Miguel.[11]

Los curatos capitalinos experimentarían importantes transformaciones como resultado de la aplicación del proceso de secularización, iniciado aquí prontamente a pesar de que se había planteado comenzar la transferencia por los curatos menos apre-

[10] Véase el estudio pionero de Roberto Moreno de los Arcos, "Los territorios parroquiales de la ciudad arzobispal", en *Gaceta oficial del arzobispado de México*, septiembre-octubre de 1982, p. 152-173.

[11] Manuel Miño propone que en la ciudad de México habría, en 1740, 98 000 habitantes y en 1769, 140 000. Miño, *El mundo novohispano…*, p. 61.

ciables para las órdenes.[12] Por orden de Rubio y Salinas, en 1750 dos doctrinas agustinas de la capital, San Sebastián y Santa Cruz, pasaron a ser administradas por clérigos.[13] Los franciscanos no perdieron terreno aquí durante los primeros años; la situación cambió en 1753: la doctrina de Santa María la Redonda quedó vacante por la muerte de su ministro y el prelado nombró de inmediato a un nuevo cura diocesano.[14] La doctrina de dominicos de la capital tenía una problemática particular, pues era la única que no tenía límites geográficos asignados, lo cual había dado como resultado que los indios de ella no acudieran a su doctrina con regularidad, ocasionalmente iban a alguna parroquia a recibir sacramentos, pero rehuían el pago de obvenciones y no se encontraban registrados en ningún padrón.[15] El mismo año de 1753 ocurrió una modificación importante con la extinción de esta doctrina; en lo sucesivo quienes la habían conformado recibirían atención espiritual en el territorio donde vivían con sus familias, con lo cual se buscaba eliminar los inconvenientes derivados de que un ministro entrara en la jurisdicción de otros.[16] Con este caso Rubio dejó claro que el criterio a seguir

[12] Para mayores detalles véase María Teresa Álvarez Icaza Longoria, "La secularización de doctrinas de indios en la ciudad de México", en *Los indios y las ciudades de Nueva España*, Felipe Castro Gutiérrez (coord.), México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2010, p. 303-325.

[13] Puede darse seguimiento a todo el proceso de provisión de curatos en el arzobispado durante esta época en el Libro de gobierno de Manuel Rubio y Salinas, AHAM, *Base colonial*, caja 03, L2.

[14] Para los frailes menores este caso fue paradigmático porque cambió su percepción respecto a la transferencia de curatos, supieron entonces que el programa estaba tomando un mayor impulso y ello los llevó a reaccionar en adelante de manera más orquestada. María Teresa Álvarez Icaza Longoria, *La secularización de doctrinas y misiones en el arzobispado de México*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2015, véase en particular el capítulo 2.

[15] "Representación del señor Ventura Gallo, provisor de naturales, sobre el número y calidad de indios extravagantes de esta ciudad que no se hallan empadronados en parroquia alguna", 16 de febrero de 1750, Archivo General de la Nación [en adelante AGN], *Bienes Nacionales*, caja 223, exp. 86, 2 f.

[16] Villaseñor da muestra de estar bastante enterado de esta problemática. Véase Villaseñor, *Suplemento al Theatro americano*…

para organizar de mejor manera la atención espiritual debía ser el del lugar de residencia de los feligreses, no su pertenencia a un determinado grupo sociorracial.

La última doctrina agustina de la ciudad de México, San Pablo, fue secularizada en 1759. Ésta fue una pérdida sensible para la orden de San Agustín, pues en ese convento estaba la sede del colegio de estudios de la provincia del Dulce Nombre de Jesús. Con esta transferencia los agustinos dejaron de fungir como curas de los indios habitantes de la capital; sin embargo, como se verá más adelante, la orden no desapareció de la escena urbana.

La doctrina de Santiago Tlatelolco quedó vacante en 1758. De acuerdo a la normativa vigente debía haber pasado a manos de seculares;[17] sin embargo, la orden usó todas las estrategias a su alcance para conservar este curato de tanto valor simbólico. En 1758 un franciscano fue designado como cura interino y en 1760 un fraile menor fue nombrado nuevo cura titular. En la conservación de esta doctrina debió de influir la mayor fuerza y ascendiente de los franciscanos y que la defensa realizada por esta orden fue la mejor articulada. Con ello mantuvieron aún presencia en el norte de la capital. No hubo novedades en la doctrina de San José en este periodo, desde allí los franciscanos siguieron atendiendo a los indios de la parcialidad de San Juan que habitaban al poniente y al sur de la urbe.

El territorio que les correspondía a las parroquias de españoles ya existentes en la ciudad de México no sufrió modificaciones. Parroquias y doctrinas continuaron traslapados, ambos sectores del clero actuaban más allá de las limitaciones formales y atendían a una feligresía mixta. De cualquier forma en lo referente a los curatos el balance del periodo en la capital es completamente favorable para los seculares: en 1765 existían ocho parroquias y sólo dos doctrinas. Sería el siguiente arzobispo, Francisco Antonio de Lorenzana, quien las secularizaría y daría paso a una reorganización

[17] A partir de la real cédula del 23 de junio de 1757 se había vuelto a un esquema de aplicación paulatino de las secularizaciones, las transferencias debían hacerse cuando una doctrina quedara vacante por la muerte del religioso a cargo de ella. AGN, *Reales Cédulas Originales*, v. 77, exp. 77, f. 186-189v.

general de los curatos capitalinos, basada en criterios territoriales que incluirían la creación de nuevas parroquias.[18]

Al poner la mirada en otros aspectos y en protagonistas más diversos, la imagen del clero regular en la época resulta más favorecida. En la ciudad de México se concentraban conventos, colegios, hospitales y hospicios de religiosos. A continuación presentaré un panorama general correspondiente al periodo 1749-1765.[19]

Los franciscanos de la provincia del Santo Evangelio conservaban su sede capitalina. Este convento era la sede de los capítulos provinciales, había en él cátedras de filosofía y teología; asimismo, había un templo para la Tercera Orden; pese a sus tensiones con la orden de San Francisco, Rubio solía acudir allí para hacer ejercicios en cuaresma. En este lugar igualmente se encontraba la residencia del comisario general de la orden. En Santiago Tlatelolco conservaban dos colegios: uno de religiosos, para el estudio de la filosofía y la teología, y otro para indios. La sede de los franciscanos recoletos era el convento de San Cosme. Los descalzos franciscanos, pertenecientes a la provincia de San Diego, tenían dos sedes: el convento de San Diego, capital de la provincia, y el de Churubusco, casa de estudios de teología. Otra institución importante de los franciscanos, independiente de las provincias, era el Colegio de Propaganda Fide de San Fernando; este colegio tuvo una intensa actividad misional en esta época, exitosa en la Sierra Gorda, en la propia arquidiócesis, pero fallida en Texas.[20] Rubio y Salinas tuvo una relación muy cercana con los fernandinos, eligió como confesores

[18] Para el tema de la reorganización emprendida por Lorenzana, véase Ernest Sánchez Santiró, "El nuevo orden parroquial de la ciudad de México: población, etnia y territorio (1768-1777)", *Estudios de Historia Novohispana*, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, México, n. 30, enero-junio de 2004, p. 63-92.

[19] La descripción de las instituciones eclesiásticas de la capital novohispana que viene a continuación en el trabajo se basa fundamentalmente en las obras de Villaseñor. Véase la nota 1.

[20] Junto con religiosos del Colegio de la Santa Cruz de Querétaro, los fernandinos fueron a establecer misiones en este territorio, pero se enfrentaron a la resistencia de los indios. El asunto terminó en 1757 con el martirio de dos misioneros en San Sabá.

a religiosos de este colegio y se hizo acompañar por ellos en sus visitas pastorales; además se retiraba a San Fernando para hacer ejercicios espirituales.[21]

Los agustinos, conservaban el convento de San Agustín, capital de la provincia del Dulce Nombre de Jesús. Los recoletos agustinos tenían el hospicio de San Nicolás Tolentino. Los miembros de la orden que iban a Filipinas contaban con el hospicio de Santo Tomás de Villanueva. El convento de Santo Domingo era el principal de la provincia dominica de Santiago de México. En Porta Coeli había convento, templo y colegio, la orden tenía allí los estudios de teología y filosofía. Contaban además con el convento de la Piedad, casa de recolección y estudios morales. En el hospicio de San Jacinto se concentraban los religiosos dominicos que pasaban a Filipinas.

La provincia jesuita de México tenía una presencia muy importante en la capital del virreinato. El templo de la Profesa era la sede de la congregación del Salvador que sostenía un hospital para mujeres dementes. La labor de la Compañía de Jesús en la enseñanza era especialmente relevante, tenía varios colegios a los cuales se asociaban otras actividades: el colegio máximo de San Pedro y San Pablo, a él estaba ligada la congregación de la Purísima Concepción que se hacía cargo de la atención de los dementes del hospital de San Hipólito Mártir; el colegio de San Andrés tenía adjunta la casa de ejercicios de Ara Coeli, inaugurada en 1751; el colegio de San Gregorio recibía a los que iban a misiones, también acudían indios para su cultivo espiritual y se sostenía una casa de recogimiento para indias nobles; en el colegio de San Ildefonso se había establecido una imprenta;[22] el colegio del Rosario se dedicaba a la enseñanza de

[21] *Relación del funeral, entierro y exequias de el Ilmo. Sr. Dn. Manuel Rubio y Salinas Arzobispo que fue de esta Santa Iglesia Metropolitana de México*, dispuesta por el Br. Don Juan Becerra Moreno Presbítero Notario Mayor Oficial Mayor del Juzgado de Testamentos, Capellanías y Obras Pías de este arzobispado de orden y por mandato del Ilmo. Señor Deán y Cabildo Sede Vacante, México, Imprenta del Real Colegio de San Ildefonso, 1766.

[22] José Toribio Medina, *La imprenta en México (1539-1821)*, edición facsimilar, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1989, v. I.

la gramática a los niños. Los jesuitas frecuentemente fungían como confesores de diversos sectores de la feligresía, destacadamente de las religiosas.[23] Rubio tenía bastante cercanía con los miembros de la Compañía de Jesús: acudía a hacer los ejercicios de San Ignacio en la Casa de Ara Coeli y daba limosnas a la Casa Profesa.[24]

Los carmelitas tenían el convento de El Carmen, capital de su provincia de San Alberto; además, contaban con el de San Joaquín, donde estaban los estudios de filosofía de la orden, y con el de San Ángel donde se realizaban los estudios de teología escolástica. Los mercedarios poseían el convento de la Merced que era la sede de la provincia de la Visitación, casa de noviciado y de estudios literarios; igualmente contaban con una casa de estudios de teología en Belén y una casa de recolección llamada Merced de las Huertas. El oratorio de San Felipe Neri, tenía templo y colegio de religiosos recoletos; era otro de los lugares elegidos por Rubio para acudir a hacer ejercicios en cuaresma.

En la labor realizada por las órdenes hospitalarias hay que mencionar el establecimiento de diversos hospitales: los religiosos de la provincia juanina del Espíritu Santo atendían el de San Juan de Dios y el de San Lázaro; los religiosos de San Hipólito, de la orden de los hermanos de la Caridad, se hacían cargo del de dementes y el del Espíritu Santo; los betlemitas, de la provincia de Nueva España, atendían un hospital para convalecientes; los religiosos de San Antonio Abad, dependientes de su sede española en Burgos, establecieron uno para los enfermos del fuego de San Antón; los religiosos de San Benito administraban el pequeño hospicio de Montserrate, incorporado al del mismo nombre en Cataluña.

Pasando a otros actores del clero, debe recordarse que la estructura eclesiástica estaba encabezada por el arzobispo. El prelado tenía espacios propios para ocuparse del culto y el gobierno

[23] Las licencias concedidas en este periodo a los miembros del clero regular para confesar y predicar pueden verse en AHAM, *Libro de licencias de Manuel Rubio y Salinas*, caja 91, L. 5.

[24] *Relación del funeral, entierro y exequias de el Ilmo. Sr. Dn. Manuel Rubio y Salinas…*

de su jurisdicción. Para lo primero tenía como sede la catedral, el principal edificio religioso del virreinato novohispano. El cabildo compartía este espacio y se encargaba de actividades indispensables para su funcionamiento; estaba conformado por el deán y cuatro dignidades, cuatro canónigos de oficio y cinco de gracia, seis racioneros y seis medios racioneros. Era importante también la capilla de música que contaba con su propio colegio. Las funciones de gobierno eran atendidas por el prelado en su palacio arzobispal, allí se ubicaban el juzgado del provisor y vicario general, la secretaría de cámara y gobierno, el juzgado de testamentos, capellanías y obras pías, el provisorato de indios, así como la cárcel eclesiástica. El cabildo, por su parte, tenía también oficinas en edificios anexos a la iglesia catedral, como el archivo de la sala capitular y varias áreas ocupadas por el personal a cargo de la administración del diezmo.

El seminario había ido tomando relevancia a lo largo del siglo XVIII para la formación del clero diocesano en la arquidiócesis. Dado que a Rubio le interesaba mucho fortalecer este sector, lo atendió con especial interés, su prioridad era contar con suficientes vocaciones y con sacerdotes bien preparados; consideró necesario reforzar la formación en lenguas indígenas, por ello estableció cátedras de idioma mexicano y otomí. Como lo habían hecho sus predecesores, reiteró la obligación que tenían los religiosos de contribuir al sostenimiento de esta institución.[25] El clero secular tenía en la capital otros protagonistas como la archicofradía de la Santísima Trinidad que contaba con templo y colegio; asimismo, sostenía un hospital para clérigos pobres.

El Santo Oficio contaba con tribunal, habitaciones y cárcel. Estaba situado junto al convento de Santo Domingo, donde se celebraban las funciones públicas de inquisición. Una importante institución en la cual el clero tenía presencia visible era la universidad; para esta época funcionaban allí 23 cátedras.

En relación con la presencia de religiosas, como era de esperarse la ciudad de México concentraba el mayor número de

[25] Para mayores detalles sobre el tema, véase Eduardo Chávez Sánchez, *Historia del Seminario Conciliar de México*, México, Porrúa, 1996, p. 313-317.

fundaciones del virreinato novohispano. La presencia de conventos era índice del esplendor económico y cultural de una ciudad. Su función principal era resguardar la castidad y pureza femeninas, así como el honor, valores en los que las élites hicieron énfasis. Los monasterios también fueron puntos referenciales, centros de convivencia, originaron reacomodos poblacionales, distribuyeron el agua y contribuyeron al establecimiento de la toponimia urbana.[26]

Al inicio del periodo de gobierno de Rubio y Salinas había 19 conventos de religiosas, ocho eran de concepcionistas: La Concepción, Regina Coeli, Balvanera, Jesús María, La Encarnación, Santa Inés, San José de Gracia y San Bernardo. Entre los conventos de monjas calzadas deben contarse también el de San Jerónimo y el de San Lorenzo. Eran religiosas descalzas las de Santa Teresa la Antigua, Santa Teresa la Nueva, Santa Brígida y Capuchinas. Estos catorce conventos estaban sujetos directamente al ordinario; las Capuchinas recibían limosnas de Rubio y Salinas. Dependían de la orden franciscana los conventos calzados de Santa Clara, San Juan de la Penitencia y Santa Isabel, así como el de Corpus Christi destinado a indias caciques. El convento de Santa Catalina de Siena estaba sujeto a los dominicos. El prelado diocesano tenía derecho de realizar visitas en todos los conventos, autorizaba las profesiones, intervenía en la elección de las prioras y en la administración de los bienes.[27]

En relación con este sector, la novedad más importante del periodo de gobierno de Rubio y Salinas fue el establecimiento de la Compañía de María en la ciudad de México. Se trataba de una organización en la que se fusionaba la vida activa y la contemplativa. La nueva orden tenía afinidad con la Compañía de Jesús,

[26] Rosalva Loreto López, "La función social y urbana del monacato femenino novohispano", en *La Iglesia en Nueva España. Problemas y perspectivas de investigación*, María del Pilar Martínez López-Cano (coord.), México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2010, p. 237-265.

[27] Rosalva Loreto López, *Los conventos femeninos y el mundo urbano de la Puebla de los Ángeles del siglo XVIII*, México, El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, 2000, *passim*.

si bien estaba directamente sometida a los obispos. Su vocación era la instrucción de las jóvenes. En su estructura aparecen puestos de servicio escolar y podían incorporarse mujeres seglares como apoyo para la enseñanza.[28] Al principio Rubio se mostró renuente a la institución, pero se convenció de su utilidad para las mujeres jóvenes y de la calidad de la enseñanza que impartían, objetivos acordes a la atención prioritaria concedida por él al tema de la educación.[29] Acabó por convertirse en su protector y les concedió una limosna mensual.[30]

En las cercanías de la capital estaba el santuario de Guadalupe, el más importante de la Nueva España; hubo allí acontecimientos importantes en la época estudiada. Rubio hizo gestiones en Madrid para la fundación de una colegiata, conformada por un abad, tres canónigos de oficio, siete canónigos de gracia, seis racioneros y algunos auxiliares.[31] Además, al poblado le fue conferida la categoría de villa y se hicieron allí

[28] Instituto de origen francés, erigido por Juana Lestonnac. La orden fue autorizada por el cardenal de Sourdis en 1606 y por el papa en 1607. Entre 1613 y 1638 se establecieron reglas manuscritas de la orden y en 1638 una regla impresa. El énfasis se hacía en la educación de la mujer: la enseñanza de rudimentos de lectoescritura y de operaciones básicas, así como de labores manuales. Pilar Foz y Foz, *La revolución pedagógica en Nueva España: 1754-1820 (María Ignacia de Azlor y Echeverz y los colegios de la Enseñanza)*, 2 v., Madrid, Instituto "Gonzalo Fernández de Oviedo", 1981.

[29] Véase María Teresa Álvarez Icaza Longoria, "Las lenguas de la fe (1749-1765). Una etapa de quiebre tras un largo debate", en *Expresiones y estrategias. La Iglesia en el orden social novohispano*, María del Pilar Martínez López-Cano y Francisco Javier Cervantes Bello (coords.), Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas/Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades "Alfonso Vélez Pliego", México, 2017, p. 295-334.

[30] *Relación del funeral…*

[31] Para el tema de la erección de la Colegiata de Guadalupe y los conflictos con Rubio, véase Iván Escamilla González, "La Insigne y Real Colegiata de Guadalupe: un cabildo eclesiástico novohispano y sus actas capitulares", en *Voces de la clerecía novohispana. Documentos históricos y reflexiones sobre el México colonial*, Leticia Pérez Puente y Rodolfo Aguirre Salvador (coords.), México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación, 2009, p. 241-258.

importantes obras arquitectónicas e hidráulicas.[32] No lejos de la ciudad de México estaba también el santuario de Nuestra Señora de los Remedios.

Terminado el panorama de la ciudad de México, describiré la presencia del clero en el otro espacio urbano relevante de la arquidiócesis: Querétaro. Durante el siglo XVIII esta ciudad ocupaba el segundo lugar en esta jurisdicción en cuanto a población.[33] Por su pujante actividad económica ejercía influencia en el Bajío y en los centros mineros de los alrededores. Fue también muy importante su papel como enlace con el norte de la Nueva España.[34] A principios del periodo analizado los franciscanos tenían una posición sólida en la administración espiritual de la ciudad. En el convento de San Francisco funcionaba una doctrina, con varias ayudas de parroquia, que había logrado mantenerse pese a los intentos de los seculares por abrirse espacio. El curato quedó vacante por la muerte de su doctrinero; en 1758 se nombró al primer cura diocesano. La sede parroquial se trasladó al templo de Guadalupe, perteneciente desde antes al clero secular. Los frailes menores conservaron el convento de San Francisco que era el principal de la provincia franciscana de San Pedro y San Pablo de Michoacán y sede de su noviciado. San Sebastián, hasta entonces ayuda de parroquia, fue erigido como nuevo curato; inusualmente se le concedió a los franciscanos, sobre todo para la administración de los habitantes del área circundante a la urbe. Había abundantes haciendas, en las cuales también debía resolverse la atención espiritual de sus habitantes. Rubio retomó el establecimiento de una ayuda de parroquia en una de ellas para lograr la

[32] Delfina López Sarrelangue aclara que no se hizo la erección formal de la villa, pero ordinariamente fue considerada como tal. Véase Delfina López Sarrelangue, *Una villa mexicana en el siglo XVIII. Nuestra Señora de Guadalupe*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Miguel Ángel Porrúa, 2005, *passim*.

[33] En la visita realizada en 1753 Rubio consignaba 23 452 feligreses en el curato de Querétaro. Libro de visitas de Manuel Rubio y Salinas 1752-1753, AHAM, *Base colonial*, caja 21, L. 2.

[34] Para mayores detalles respecto al desarrollo de esta ciudad, véase John C. Super, *La vida en Querétaro durante la colonia (1531-1810)*, México, Fondo de Cultura Económica, 1983, *passim*.

debida administración de los santos sacramentos y la enseñanza de los feligreses.[35]

Los franciscanos tenían además en esta ciudad el convento de San Diego de descalzos y el Colegio de Propaganda Fide de Santa Cruz, cuyas zonas de misión estaban en Texas y Guatemala. Había otros conventos de religiosos en Querétaro: Santo Domingo, San Agustín, el de la Compañía de Jesús, con su colegio, el de carmelitas descalzos, Nuestra Señora de la Merced y el de San Hipólito, con su hospital. Existían tres conventos femeninos: Santa Clara, Santa Rosa y Capuchinas, este último recibía limosnas de Rubio y Salinas.[36]

Cabe señalar que Toluca era definida como ciudad y Cuernavaca como villa, ambas contaban con una población considerable y cada una se ubicaba en una situación dominante en la economía de su región; sin embargo, en ninguna de las dos el clero tenía instituciones equiparables a las descritas para México y Querétaro. Los reales de minas existentes en el arzobispado concentraban aún menos habitantes, en razón de los vaivenes de su producción de minerales. En todos estos lugares, al igual que en el resto del ámbito rural, la presencia eclesiástica en el territorio se articulaba teniendo como eje los curatos.

El ámbito rural del arzobispado de México

En la conformación de los curatos del arzobispado de México es posible identificar una serie de etapas;[37] desde el centro del territorio la Iglesia fue avanzando hacia zonas más alejadas, al paso del

[35] Libro de visitas de Manuel Rubio y Salinas 1752-1753, AHAM, *Base colonial*, caja 21, L. 2.

[36] *Relación del funeral…*

[37] Para presentar un panorama general de la organización de los curatos del arzobispado de 1524 a 1750, retomaré la sugerente propuesta que plantea Rodolfo Aguirre Salvador en *Conformación y cambio parroquial en México y Yucatán (siglos XVI-XIX)*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación, 2017, p. 25-154. Yo pondré el énfasis en el ámbito rural.

tiempo se fueron definiendo jurisdicciones diferenciadas a cargo de algún sector específico de eclesiásticos. La fase formativa fue particularmente compleja, puede subdividirse en varios periodos. De 1524 a 1550 se establecieron las primeras doctrinas de franciscanos, dominicos y agustinos. Se ubicaron principalmente en la zona central de México, en los valles de México, Toluca y Cuernavaca; también hubo algunas fundaciones en el valle del Mezquital y la sierra de Hidalgo. Cada una de las doctrinas abarcaba un territorio muy grande y poco definido en sus límites. Asimismo, fueron establecidas unas cuantas parroquias en el valle de México, varias al sur del arzobispado en los valles altos del Balsas, donde se iría conformando la provincia de la Plata, y alguna en el valle de Toluca; los párrocos de esta época no tenían aún un salario seguro ni estaban adscritos en forma fija a un curato determinado. La base de las nacientes unidades territoriales fueron los señoríos, en su establecimiento fue determinante la participación de la nobleza indígena. La presencia de eclesiásticos se concentró sobre todo en las cabeceras.

Desde 1550 hasta 1572 se hicieron los primeros ajustes importantes. La mayoría de las doctrinas fundadas en esta etapa estaban en señoríos secundarios, hubo avances de los frailes a zonas más lejanas como la Huasteca. Ante la presión del arzobispo Alonso de Montúfar, las órdenes mendicantes debieron organizar y delimitar mejor sus doctrinas, dividieron algunas de las que habían establecido en el valle de México y en el de Cuernavaca. El prelado creó nuevas parroquias en pueblos de visita de las doctrinas, fueron abundantes en el norte del valle de México hasta Pachuca, en el valle de Toluca y al sur de Cuernavaca. Igualmente estableció parroquias en regiones no atendidas por los frailes, puso especial atención a las zonas mineras: Pachuca y áreas aledañas, así como Temascaltepec y Zacualpan. En esta época se aplicó en forma generalizada el programa de congregaciones; en las cabeceras muchas veces se reunieron varios pueblos pequeños que pasaron a conformar barrios; aún se conservaron abundantes pueblos de visita. Se presentaron fuertes epidemias, las cabeceras sobrellevaron mejor la situación, los mayores cambios se dieron entre los pueblos sujetos; la caída demográfica afectó particularmente las regiones

periféricas del arzobispado: la costa de Acapulco, al sur, área de establecimiento exclusivo de curatos seculares, y la Huasteca, al norte, donde coexistieron diocesanos y mendicantes.

De la década de 1570 a 1640 la mitra mexicana trató de imponer orden en doctrinas y parroquias, su meta era lograr cierto grado de uniformidad en todos los curatos. Las reglas básicas para el funcionamiento de las parroquias quedaron establecidas en 1574, con la emisión de la Cédula del Patronato; los párrocos adquirieron mayor estabilidad, pues su cargo quedó asociado a un beneficio, esto implicaba permanencia en un lugar específico y un ingreso seguro. El Tercer Concilio Provincial Mexicano procuró conseguir un mayor control de los obispos sobre los religiosos; allí se señaló que su papel como curas los obligaba a aceptar la intervención de los prelados en lo relativo a visitas y presentación de exámenes. A lo largo de este periodo la despoblación continuó y a finales del siglo XVI se puso en marcha la segunda etapa del programa de congregaciones; se conservó el esquema cabecera-sujetos, los habitantes de los lugares donde la población estaba más dispersa fueron trasladados a los pueblos sujetos más grandes o a las cabeceras. En esta época de escaso crecimiento demográfico se fundaron pocos curatos.

El periodo de 1640-1750 se caracterizó por nuevos cambios sociales y ajustes parroquiales en el arzobispado. Aumentó la población indígena, pero aún más la llamada gente de razón; además, se presentó mayor movilidad de la población. Proliferaron las haciendas y los ranchos sobre todo en los valles de México, Toluca y Cuernavaca-Cuautla, así como cerca de las zonas mineras y en la Huasteca.[38] Por todo ello se incrementó la demanda de servicios espirituales. Se crearon varias doctrinas y asistencias de doctrina. Se estableció un número importante de nuevas parroquias gracias a la división de curatos; la mayoría se ubicó en el occidente del arzobispado, algunas en el norte y en la zona central, unas pocas en el sur. En esta etapa se presentaron frecuentes conflictos entre ambos sectores del clero, la autoridad

[38] Para el estudio del papel de las haciendas en los curatos del arzobispado mexicano véase el texto de Rodolfo Aguirre en este libro.

episcopal logró mayor consolidación y la Corona se inclinó a favorecer a los seculares.

A mediados del siglo XVIII en el ámbito rural del arzobispado el equilibrio aún estaba del lado de los regulares, había 99 doctrinas y 93 parroquias. Se seguían presentando algunas problemáticas recurrentes: curatos muy grandes y con áreas poco atendidas, dispersión de la población en las zonas más alejadas, crecimiento y cambio de composición de la feligresía; a ello se añadió un numeroso clero secular en busca de mejores empleos. En un primer momento Rubio pareció seguir la misma lógica que había prevalecido antes, es decir, dividir algún pueblo de su antigua cabecera para formar un nuevo curato; tenemos un ejemplo de ello en 1750 cuando separó Jacala de la doctrina de Meztitlán para erigirlo como parroquia.

Sin embargo, pronto fue evidente que este prelado se proponía fortalecer la estructura parroquial en la arquidiócesis.[39] En su gobierno se inició la secularización de doctrinas a través de la emisión de la real cédula del 4 de octubre de 1749.[40] Su impulso a este proyecto dio lugar a novedades importantes, con lo cual logró cambiar de manera rotunda el equilibrio entre doctrinas y parroquias. El programa se aplicó inicialmente sólo en las arquidiócesis; se hacía la transferencia cuando una doctrina la ocupaba un fraile en forma irregular, sin la aprobación del diocesano, o en caso de vacancia. La doctrina se secularizaba y se convertía en una parroquia. En una primera etapa, de 1750 a 1752, el programa avanzó bastante en el mundo rural; fueron transferidos al clero secular 21 doctrinas: 16 de agustinos, cuatro de dominicos y una de franciscanos. En todos los casos las nuevas parroquias conservaron los límites territoriales de las doctrinas precedentes.

[39] Un acercamiento anterior a este tema puede verse en María Teresa Álvarez Icaza Longoria y Rodolfo Aguirre Salvador, "La reorganización parroquial en la era de las secularizaciones", en *Conformación y cambio parroquial en México y Yucatán (siglos XVI-XIX)*, Rodolfo Aguirre Salvador (coord.), México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación, 2017, p. 155-167.

[40] La real Cédula del 4 de octubre de 1749 ordenaba empezar las trasferencias de doctrinas irregulares o vacantes al clero secular en los arzobispados de México, Lima y Santa Fe. AGN, *Reales Cédulas*, v. 69, exp. 103, s. f.

Las doctrinas transferidas estaban ubicadas en áreas muy diversas. En lo que corresponde a la zona central varias estaban en el valle del Mezquital y alguna en el oriente del valle de México; otras se ubicaban cerca de los reales mineros de Zimapán y Pachuca, así como en la Sierra de Hidalgo y la Huasteca; hubo también alguna transferencia en la cuenca del Balsas. Las parroquias creadas a partir de la secularización de doctrinas dominicas se ubicaban al oriente del valle de México y en el valle de Cuernavaca. La única doctrina franciscana entregada entonces al clero diocesano se localizaba en la Sierra Gorda. Como ya se ha dicho, la Corona había señalado que comenzaría el programa de secularización en las zonas *menos apreciables* para los religiosos; sin embargo, al hacerse las transferencias no parece haberse realizado una apreciación valorativa de la importancia de cada doctrina para las órdenes, más bien imperaron las otras cuestiones planteadas: la irregularidad o la vacancia.[41] A partir de este periodo se incrementó visiblemente la presencia de parroquias en regiones céntricas, intermedias y lejanas del arzobispado.

Como algunas doctrinas eran muy grandes, la coyuntura de la transferencia podía ser aprovechada por la mitra para realizar la división del curato con el propósito de crear nuevas parroquias; sin embargo, tal opción no se concretó por estos años. La posibilidad llegó a plantearse en Actopan, que tenía un número muy abundante de feligreses, pero el curato no llegó a separarse. En sus visitas pastorales Rubio pudo constatar la situación prevaleciente en relación con la geografía de los curatos; en los libros de visita hay datos que permiten ver las circunstancias particulares de diferentes territorios y cómo las atendió el prelado. La primera visita la realizó entre fines de 1752 y principios de 1753.[42] Al estar en Xichú, curato recientemente secularizado, anunció que no dividiría el curato y planteó la necesidad de erigir una ayuda de

[41] En 1759 Rubio manifestaba que había hallado 16 doctrinas de regulares sin título del vicepatrono ni colación canónica del ordinario, Archivo General de Indias [en adelante AGI], México, 807. A la larga prevalecieron las vacancias como causal de las transferencias.

[42] Libro de visitas de Manuel Rubio y Salinas 1752-1753, AHAM, *Base colonial*, caja 21, L. 2.

parroquia en un paraje desde el cual podría atenderse a la población abundante y dispersa de varias haciendas y ranchos del partido. El peso de las haciendas dentro de los curatos era reconocido por la mitra: en el itinerario de esta visita fueron incluidas, en diversos lugares del territorio visitado se señaló su existencia, a varias les concedió licencia para celebrar misa en sus capillas, también se administró allí la confirmación. Por los padrones puede observarse que algunas haciendas contaban con una población numerosa tanto de indios como de españoles y mestizos. Igualmente fueron detectadas situaciones preocupantes como la dispersión y la falta de acceso a un ministro por lo cual había indios que morían sin confesión e incluso sin bautizar.

Entre 1753 y 1756 en el arzobispado mexicano se desarrolló una segunda etapa en el plan de Rubio para hacer avanzar a los seculares en el territorio de la arquidiócesis. Esto fue posible por la emisión de la real cédula del primero febrero de 1753,[43] la cual ampliaba la secularización a todas las diócesis indianas y permitía al prelado respectivo decidir cuándo era conveniente llevarlas a cabo, sin tener que esperar a la vacancia. En la sede mexicana fue el periodo más intenso del programa; en el ámbito rural fueron transferidas 37 doctrinas: quince de franciscanos, catorce de agustinos y ocho de dominicos. Las doctrinas secularizadas por estos años eran extensas, en su mayoría se localizaban en regiones céntricas y contaban con población abundante. Al hacer el análisis de las zonas involucradas puede verse que los franciscanos perdieron muchas en el valle de México, varias en el valle de Toluca, otras hacia la bocasierra de Hidalgo y alguna en el valle de Cuernavaca, en este último caso los frailes menores se quedaron sin una de las casas para la formación en lengua mexicana de los religiosos de su orden.[44] Las doctrinas secularizadas a los agustinos estaban ubicadas en el valle del Mezquital, el

[43] AGN, *Reales Cédulas Originales*, v. 73, exp. 13, f. 35.

[44] "Borrador de la singular y bien trabada y dolorosa carta que yo fray Francisco Antonio de la Rosa Figueroa con los motivos que alentaron mi encogimiento… en todo el que escribí al Señor Duque de Arcos grande de España excitándolo a que la pusiera en manos del rey para hacerle saber de los daños que se iban siguiendo gravísimos del secuestro de las doctrinas". Firmada el 6

valle de México, en la zona de Cuernavaca-Cuautla y en la Huasteca. Las de los dominicos se localizaban en el valle de México y hacia la zona de Cuernavaca-Cuautla.

En ocho doctrinas secularizadas en esta época, cuatro de franciscanos y cuatro de agustinos, se señaló la posibilidad de realizar una división para dar origen a nuevas parroquias. El procedimiento para efectuar la separación incluía levantar padrones y señalar distancias de los diferentes pueblos del curato a la cabecera. Un asunto fundamental era justificar la elección de la posible nueva sede parroquial: no debía estar demasiado cerca de la cabecera, debía contar con suficiente número de fieles y de recursos para sostener a un cura, debía existir una iglesia digna, provista de todo lo necesario y un lugar apropiado para la residencia del cura.

Un ejemplo de esto lo tenemos en el caso de Huichapan. Esta doctrina franciscana fue secularizada a fines de 1754, con el señalamiento de que podría dividirse. En enero de 1755 el prelado llegó allí en visita pastoral. Habló de la utilidad de erigir dos nuevas parroquias, Tecozautla y Cadereita, debido al numeroso vecindario, las distancias, la suficiencia de congrua para la manutención de los ministros y la insistencia de los propios vecinos. Prontamente se dedicó a resolver lo necesario para concretarlo. Pidió la autorización del virrey y mandó una carta al fiscal de la Real Audiencia de México para informarle del asunto previamente a que el virrey remitiera el asunto para su inspección. Con la aprobación de todos ellos fueron creados los dos nuevos curatos. Por estos mismos años se efectuó la separación de Chiconcuautla de Huauchinango y la de Huasca de Atotonilco. Fueron creadas también nuevas parroquias en Tarasquillo. Un caso inusual fue el de Tolimanejo, coadjutoría de la doctrina franciscana de Tolimán; fue separada de su cabecera, sin que ésta fuera secularizada y allí fue erigida una nueva parroquia a la cual se agregó la antigua misión dominica de Santo Domingo Soriano. No todas las divisiones

de agosto de 1753, Biblioteca Nacional [en adelante BN], Archivo Franciscano [en adelante AF], caja 127, leg. 13, f. 25.

planteadas se concretaron, en el caso de la escisión de Amanalco de Zinacantepec se argumentó que era deseable, pero no factible, pues no había suficientes recursos para sostener a otro cura y la iglesia no estaba en buen estado ni suficientemente dotada, por ello se consideró más adecuado que allí siguiera residiendo un vicario.

Independientemente del programa de secularización, en esta etapa Rubio creó una nueva parroquia en Amealco, por la división del curato de San Juan del Río. Hizo también algunos ajustes menores: separó algunos pueblos y rancherías de la doctrina de Jilotepec y los agregó al curato de Chapantongo; con ello, a juicio del prelado se lograban dos asuntos favorables: los feligreses eran administrados desde una cabecera más cercana y se sumaban las contribuciones de pueblos de un curato abundante en recursos a otro necesitado de ellos. Igualmente separó dos pueblos de la doctrina de Tlalmanalco y los adscribió a la parroquia de Ayotzingo. A la parroquia de Escanela le fue agregada la misión de Ahuacatlán. Algunas gestiones para dividir algunos curatos que ya estaban en manos de seculares al parecer no se concretaron.[45]

En los registros de las visitas realizadas en esta época es donde se tiene más información sobre el cambio de doctrinas a parroquia; en la que se realizó entre 1754 y 1755 se aludió a la intención de dividir curatos y se hicieron gestiones en ese sentido, también se prestó atención a las haciendas.[46] En las instrucciones para la realización de la visita efectuada a fines de 1756 y principios de 1757 Rubio solicitó a los curas presentar información "clara y exacta" sobre los pueblos, ranchos, congregaciones y haciendas de su curato, señalando las distancias entre sí y a la cabecera, así como

[45] En el libro de gobierno del prelado se menciona una petición para que se dividiera el curato de Chiapa de Mota y en Lerma se planteó también esa posibilidad, pero no encontré noticias que confirmaran la separación de estos curatos. En Temascaltepec de indios se hicieron diligencias para su división; en este caso sí se señaló que no se realizó porque el arzobispo no estuvo de acuerdo.

[46] Libro de visitas de Manuel Rubio y Salinas 1754-1758, AHAM, *Base colonial*, caja 22, L. 1.

especificar si había iglesias, capillas y "demás lugares píos".[47] En algunos casos los curas presentaron incluso mapas. Esos datos le permitirían al prelado tener más elementos para tomar decisiones en lo relativo a posibles reacomodos y creación de nuevos curatos.

En el transcurso de estos años diversas voces se quejaron del programa de secularización, criticaron varios aspectos de su aplicación y advirtieron de posibles riesgos; atendiendo a todo ello la Corona emitió una nueva real cédula el 23 de junio de 1757.[48] El programa se mantuvo vigente en todas las diócesis, pero se regresó a la transferencia hasta la vacancia, además permitió a cada orden conservar dos doctrinas. En el resto del gobierno de Rubio, de 1757 a 1765, en el ámbito rural fueron secularizadas siete doctrinas: cinco franciscanas, una agustina y una dominica. De los franciscanos la mayoría se ubicaba en el valle de México, una en el Bajío y una en el valle de Cuernavaca, la doctrina agustina estaba en la zona de Cuautla y la de los dominicos en el valle de México. También en las visitas efectuadas en este periodo, 1757-1758[49] y 1759-1760[50] se hicieron señalamientos sobre distancias, fueron levantados padrones y se elaboraron mapas que le sirvieron al prelado para tomar decisiones referentes a la organización del territorio.

Respecto a las divisiones de curatos hubo innovaciones. Jilotepec había sido una de las grandes doctrinas atendidas desde épocas tempranas por los frailes menores. Cuando Rubio visitó este curato en 1757 consignó la presencia de una abundante feligresía en su cabecera y en dos de sus pueblos más importantes, Aculco y Acambay.[51] En 1759 fue establecida una nueva parroquia en cada uno. En 1760, ya transcurridos algunos años de la secularización de Cuernavaca, el territorio de este curato fue dividido para dar origen a dos nuevas parroquias: Mazatepec y Xochitepec.

[47] Libro de visitas de Manuel Rubio y Salinas, 1756-1757, AHAM, *Base colonial*, caja 22, L. 2.

[48] AGN, *Reales Cédulas Originales*, v. 77, exp. 77, f. 186-189 v.

[49] Se consigna en el mismo libro que la de 1754-1755. Libro de visitas de Manuel Rubio y Salinas, 1754-1758, AHAM, *Base colonial*, caja 22, L. 1.

[50] Libro de visitas de Manuel Rubio y Salinas, 1759-1760, AHAM, *Base colonial*, caja 23, L. 1.

[51] Libro de visitas de Manuel Rubio y Salinas, 1754-1758, AHAM, *Base colonial*, caja 22, L. 1.

En algún momento posterior a la secularización de Yecapixtla se realizó la separación de Achichipico. Un caso excepcional en este periodo fue que el fraile franciscano a cargo de Temamatla propuso separarse de Tlalmanalco, al realizar la consulta usual el fraile a cargo de la cabecera se opuso y no se efectuó la separación.

Es en esta época cuando las órdenes elegirían cuáles doctrinas conservar. Ésta es una información interesante, pues nos permite saber, dentro de lo que aún estaba bajo su administración, cuáles eran los lugares del arzobispado más apreciados por cada orden. Los franciscanos decidirían quedarse con Texcoco y Toluca. Texcoco indudablemente era una doctrina valorada por la orden de San Francisco por su antigüedad e importancia simbólica, era casa de voto de la provincia del Santo Evangelio; contaba con abundante feligresía, se ubicaba en un lugar muy céntrico del arzobispado y a corta distancia del santuario de Nuestra Señora de Tulantongo. Toluca era al asentamiento más importante del valle al occidente de la capital novohispana y tenía una numerosa población, lo cual se traducía en abundantes recursos para sus ministros. Los agustinos escogieron Meztitlán y Malinalco. La primera era una doctrina con gran tradición en la orden, era casa prioral; pese a estar enclavada en una sierra, contaba con bastantes habitantes. Malinalco era casa de voto de su provincia y los agustinos tenían allí una hacienda; se ubicaba en un lugar estratégico entre los valles de Toluca y de Cuernavaca, estaba muy cerca del santuario de Chalma que atraía muchos devotos y limosnas. Los dominicos seleccionaron Azcapotzalco y Cuautla. La razón para elegir la primera debió ser su vecindad con la ciudad de México. Cuautla era uno de los poblados más importantes del sur del arzobispado, donde la orden obtenía beneficios directos de la producción azucarera, así como de un real de minas que producía plata.[52] Al permanecer como doctrinas estos curatos no sufrieron alteraciones en su extensión territorial.

[52] Véase, además de Villaseñor, Peter Gerhard, *Geografía histórica de la Nueva España 1519-1821*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1986.

Al final del gobierno de Rubio se habían concretado cambios importantes en la geografía de los curatos rurales: 65 doctrinas se convirtieron directamente en parroquias, por el mecanismo de dividir doctrinas secularizadas se crearon trece parroquias. Sumando las seis nuevas parroquias del ámbito urbano y la doctrina establecida en Querétaro, en el arzobispado se llegó en 1765 a un total de 218 curatos: 180 parroquias y 38 doctrinas. Respecto del año del inicio de su gobierno el panorama se había modificado en forma muy significativa.

Este prelado había señalado como motivo de preocupación la "increíble dispersión" de los indios, decía que llegaban a estar a distancias de 30 a 50 leguas de la iglesia de su curato. En partes lejanas del arzobispado, además de crear parroquias, se usaron otros mecanismos para enfrentar estas problemáticas: establecer ayudas de parroquia y nombrar vicarios, ello no implicaba reorganizar el territorio, sino aumentar en él la presencia de ministros para mejorar la atención espiritual. Durante la prelacía de Rubio se hicieron varias propuestas en ese sentido; sin embargo, por razones diversas no siempre se concretaron. Hacia finales del gobierno de este prelado, el 18 de octubre de 1764, fue emitida una real cédula sobre este asunto;[53] en ella se ordenó el nombramiento de tenientes de curas donde resultara necesario. Es interesante que el criterio para decidir la conveniencia era la distancia: debían establecerse ministros en los pueblos a más de cuatro leguas de su cabecera.[54]

Un último planteamiento respecto a los curatos rurales es que la presencia de otros actores eclesiásticos, distintos del cura y sus ayudantes, era poco frecuente. He podido identificar los siguientes: Toluca, doctrina franciscana, tenía un convento de carmelitas, uno de mercedarios y un convento con hospital de San Juan de Dios; Texcoco, igualmente doctrina franciscana, contaba con convento y hospital de San Juan de Dios; en Tlalmanalco, doctrina

[53] AGN, *Reales Cédulas Originales*, v. 84, exp. 99, f. 354.

[54] A juicio de William Taylor esta real cédula no implicó grandes cambios en la administración parroquial; calcula que en la arquidiócesis mexicana la proporción de ayudantes creció aproximadamente 4%. Taylor, *Ministros de lo sagrado…*, p. 118.

franciscana, funcionaba un hospital de betlemitas; en Cuautla, doctrina dominica, había un convento de franciscanos descalzos; en Yautepec y Oaxtepec, doctrinas dominicas convertidas en parroquias, se estableció un hospital de hipólitos, pero en el segundo pueblo ya estaba abandonado; el puerto de Acapulco, bajo administración diocesana, contaba con un convento franciscano y un convento con hospital de San Juan de Dios; en Tepotzotlán, curato secular, había un colegio donde estaba el noviciado de los jesuitas; San Juan del Río, curato secular, tenía dos conventos, uno de Santo Domingo y otro de San Juan de Dios, así como un beaterio de terceras de San Francisco; en Pachuca, curato secular había un convento y un hospital de San Juan de Dios, un hospicio de religiosos mercedarios y funcionaba el Colegio de San Francisco, perteneciente a la provincia franciscana de los descalzos de San Diego, sus miembros tenían actividad misional en la Sierra Gorda; en el real de Sultepec había también un convento de franciscanos descalzos. Toca ahora el turno de explicar la geografía espiritual de las zonas de misiones de la arquidiócesis mexicana.

El ámbito misional del arzobispado de México

La provincia franciscana del Santo Evangelio fundó las misiones de Tampico[55] y Tamaulipas en la Huasteca a mediados del siglo XVI. Diversos factores, como el clima, las epidemias, la explotación excesiva de la población indígena y los enfrentamientos derivados de la guerra chichimeca, dificultaron el desarrollo de esta zona; sin embargo, los frailes menores pudieron conformar una custodia misionera llamada San Salvador de Tampico. En las misiones que se fueron creando se asentó una población heterogénea compuesta principalmente por indios huastecos y pames, en las de las costas fue bastante visible la presencia de

[55] No se trata del actual Tampico, Tamaulipas, sino del poblado que hoy lleva el nombre de Ciudad Cuauhtémoc, también conocido como Pueblo Viejo de Tampico, Veracruz.

mulatos, también en varias fundaciones llegaron a establecerse algunas familias de españoles. En el transcurso del siglo XVII se fueron estableciendo en la región abundantes haciendas ganaderas, lo cual dejó a las misiones pocas tierras disponibles; todavía hubo ataques de indios belicosos, a lo cual se agregó el acoso de los ingleses a las áreas costeras. En la primera mitad del siglo XVIII algunos destacados personajes de la esfera eclesiástica y civil de la Nueva España pusieron en tela de juicio la conveniencia de la conservación de este enclave misional, planteaban considerar a estas fundaciones como doctrinas y dejar de asignarles sínodos para destinar los recursos disponibles a nuevas misiones. La iniciativa no prosperó entonces, pero pronto volvería a discutirse.[56]

Durante el periodo de gobierno de Rubio un asunto que llama la atención respecto a esta custodia es la variabilidad en el número de misiones que informan diferentes actores. El custodio de Tampico, fray Jacobo de Castro, había consignado en 1748 la existencia de 22 fundaciones, identificó a trece como misiones y a nueve como pueblos;[57] las primeras parecían contar con autonomía mientras los segundos estaban en una condición de dependencia, quizá esa distinción tenía la intención de subrayar que varios establecimientos eran aún precarios y necesitaban mayor apoyo. El mismo personaje en 1753 enlistó 18 establecimientos y definió a todos como misiones.[58] Debe tomarse en cuenta que el programa de secularización de doctrinas había tomado mayor fuerza, una de sus premisas era que las órdenes religiosas debían concentrarse en la conversión de infieles, en esa

[56] Destacan las propuestas del arzobispo José Lanciego y del marqués de Altamira, auditor de guerra y hacienda de la Nueva España. Véase Rodolfo Aguirre Salvador, "El arzobispo José Lanciego Eguilaz y la primera época borbónica", en *Visitas pastorales del arzobispado de México, 1715-1722*, Rodolfo Aguirre Salvador (coord.), México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación, 2016, v. I, p. XXXV; y BN, *Dictamen del marqués de Altamira sobre pago de sínodo a misioneros*, 1747, BN, AF, caja 5, 102.1.

[57] El informe de 1748 puede verse en BN, AF, caja 69, leg. 1, n. 5.

[58] María Luisa Herrera Casasús, *Misiones de la Huasteca potosina. Custodia del Salvador de Tampico. Época colonial*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Instituto de Cultura San Luis Potosí/Programa de Desarrollo Cultural de la Huasteca, 1999.

lógica a la custodia de Tampico le convendría señalar que todas sus fundaciones eran misiones. Asimismo, el número reportado era un factor importante porque determinaba la ayuda otorgada por la Corona. Por su parte, la provincia del Santo Evangelio estaba interesada en subrayar la vigencia de su compromiso con la labor misional en Nuevo México y Tampico; curiosamente en el último caso sólo mencionó la existencia de 16 misiones.[59] Rubio coincidía en esta cifra; en 1759 señaló que había 16 fundaciones franciscanas en la custodia de Tampico.[60] Para 1761-1762 contamos con información de los ministros de la zona sobre quince misiones.[61] Cabe preguntarse si esa variación a la baja alude a la cifra de los enclaves más permanentes.

Otro aspecto por destacar es que los informes de la época permiten percibir una situación bastante diversa en la custodia. En las misiones de huastecos había varios lugares donde los indios vivían congregados, sus residentes pagaban tributos y daban contribuciones a los misioneros por sus servicios; en otros estaban dispersos, pero obedecían a los ministros, acudían a la doctrina y recibían los sacramentos. En cambio, las misiones entre pames, de por sí menos consolidadas, vivieron una etapa especialmente difícil: estaban despobladas, las huidas de los indios eran continuas y había irregularidad en los sacramentos; por estos años José de Escandón y otros colonos se llevaron por la fuerza a muchos indios de esta etnia a los poblados y haciendas del Nuevo Santander, donde la colonización civil predominaba sobre el proyecto misional.[62]

En el transcurso de este periodo los franciscanos insistieron en la condición de la custodia como una zona de conversión viva,

[59] "Borrador de la singular y bien trabada y dolorosa carta…", f. 21.

[60] AGI, *México*, 807.

[61] Informes que por mandato de sus prelados superiores hicieron los misioneros de la custodia de San Salvador de Tampico sobre la fecha de fundación, situación geográfica, número de familias y estado de sus misiones; agregan las causas que consideran han motivado el atraso de sus establecimientos en BN, AF, caja 43, 987.1, 34 f.

[62] Véase Patricia Osante, *Orígenes del Nuevo Santander 1748-1772*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1997.

hicieron alusión a que varias misiones estaban en frontera con indios bárbaros y hablaron de rancherías en las cuales los indios vivían dispersos en las breñas de la sierra. Rubio, por su parte, expresó que estas fundaciones no merecían el nombre de misiones "por ser todos sus moradores muy pacíficos y cultos de más de un siglo a esta parte" y porque sus ministros percibían derechos parroquiales, como se hacía en los curatos; propuso que se les suspendiera el pago del sínodo y señaló insistente que el dinero percibido por los religiosos de esa región se debía emplear en "las misiones vivas". En 1763 el provincial franciscano ofreció renunciar a los recursos otorgados por la Corona en seis de las misiones de indios huastecos, pero pidió se mantuviera el apoyo para otras quince, subrayó su pobreza y el esfuerzo que estaba realizándose por asentar a los indios de las inmediaciones.[63] Sabemos que la renuncia de los sínodos fue aceptada, si bien mucho tiempo después seguía hablándose de tales establecimientos como misiones.[64] Todavía en 1765 se le agregaron a la custodia cuatro misiones que habían pertenecido al Nuevo Santander.

Las misiones de la Sierra Gorda estaban ubicadas en una posición relativamente más céntrica en el arzobispado de México. Esta región estaba habitada principalmente por dos grupos étnicos, los pames y los jonaces. Los colonizadores avanzaron poco a poco en el área serrana, impulsados por las posibilidades que ésta ofrecía para el desarrollo de la minería, la ganadería y la agricultura. En diferentes épocas las tres órdenes mendicantes hicieron intentos por establecerse allí, pero siguió habiendo regiones donde sus fundaciones no alcanzaron una situación estable. Los franciscanos se plantearon la necesidad de encontrar una vía que les permitiera priorizar la tarea misional ante el peso que había tomado la labor en las doctrinas y las diversas actividades realizadas por los frailes en el ámbito urbano; como respuesta a ello fundaron una institución nueva, independiente

[63] BN, AF, caja 43, 992.1, 5 f.

[64] Cuando en 1813 Navarro y Noriega enlistó las misiones del arzobispado de México incluyó 17 misiones de la custodia de Tampico. Fernando Navarro y Noriega, *Catálogo de los curatos y misiones de la Nueva España*, México, Instituto Mexicano de Investigaciones Históricas y Jurídicas, 1942, p. 45-46.

de las provincias ya existentes: los colegios de Propaganda Fide. En 1683 fue establecido el primero en Querétaro; precisamente uno de los argumentos para crearlo fue la presencia de infieles en la Sierra Gorda, pero el asunto no llegó a ser resuelto. En 1733 fue erigido el Colegio de Propaganda Fide de San Fernando de México. A este esfuerzo se sumó otro conjunto de franciscanos que simultáneamente establecieron otro colegio de misioneros: San Francisco de Pachuca, éste pertenecía a la provincia de los descalzos de San Diego. A poco de su instauración ambos colegios hicieron en la Sierra Gorda un primer intento misional poco afortunado entre los jonaces; asimismo, fueron establecidos los límites jurisdiccionales de la zona serrana que atendería cada uno.[65]

En 1744 los religiosos del colegio de San Fernando establecieron cinco misiones: Jalpan, Concá, Tilaco, Landa y Tancoyol, con objeto de reducir a la abundante población pame que había en la parte que les correspondía de la Sierra Gorda. Las misiones fernandinas fueron madurando gradualmente; los pames reforzaron su dedicación a la agricultura y se habituaron a la crianza de ganado. A partir de la década de 1750 hubo suficiente producción de alimentos para lograr la permanencia de muchos indios en las misiones. Los fernandinos tuvieron roces con los colonos por el control sobre las tierras más productivas y la mano de obra local. Algunos indios y colonos llegaron a sumar fuerzas para promover la secularización de estas fundaciones; sin embargo, la mayoría de los indios optaron por conservar el *status* de misiones para seguir exentos del pago de tributos y diezmos.[66] A lo largo de este periodo las cinco misiones contaron con un amplio soporte proporcionado por el colegio de San Fernando,

[65] El desarrollo de las misiones de la Sierra Gorda puede verse en María Teresa Álvarez Icaza Longoria, *Indios y misioneros en el noreste de la Sierra Gorda durante la época colonial*, Querétaro, Fondo Editorial de Querétaro, 2015, *passim*.

[66] Véase María Teresa Álvarez Icaza Longoria, "Los desafíos al orden misional en la Sierra Gorda, siglo XVIII", en *Disidencia y disidentes en la historia de México*, Felipe Castro y Marcela Terrazas (coords.), México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2003, p. 43-69.

así como con el apoyo de la Corona y de las autoridades virreinales. Rubio tuvo buena opinión de la labor misional de los fernandinos[67] y entabló relaciones especialmente cercanas con los miembros de este colegio. En esto debió influir que estos institutos religiosos no participaban de la compleja problemática de las provincias mendicantes; además, en la capital novohispana gozaban de buena fama los predicadores y las cátedras de este colegio.

Al mismo tiempo que los fernandinos, los de Pachuca recibieron el encargo de establecer tres misiones entre pames en Jiliapan, Pacula y Cerro Prieto. Estas misiones tuvieron más dificultades para desarrollarse. En Jiliapan las siembras continuamente eran dañadas por el ganado de los militares establecidos en el área; como los pames no resolvían sus necesidades alimenticias siguieron saliendo a los cerros para obtener recursos. En Pacula los misioneros pudieron asentar a un número considerable de indios; para evitar enfrentamientos con los soldados que vivían en las cercanías debieron construir una cerca de piedra. En la misión de Cerro Prieto consiguieron establecer a muchos pames, sin mezcla de gente de razón.[68] El colegio de San Francisco dispuso de menos elementos para contener a los colonos, no tenía una estructura tan sólida como el de San Fernando, no contaba con el respaldo otorgado por la Corona a los colegios apostólicos ni logró conformar una red de apoyo comparable;

[67] Cuando Rubio aludió en 1759 a las misiones existentes en el arzobispado, dejó ver que sólo reconocía como tales a las cinco fundaciones de los fernandinos en la Sierra Gorda. AGI, *México*, 807. En otro momento cuando el procurador del colegio de San Fernando estaba haciendo gestiones en España para el reclutamiento de misioneros, se señaló que Rubio había dado informes favorables de ese colegio. AGI, *México*, 2532.

[68] Para más detalles del desarrollo de estas misiones, véase Artemio Arroyo Mosqueda, *El desarrollo de la colonización en Sierra Gorda oriental. Los intentos evangelizadores de las sociedades chichimecas locales y el colegio misionero de San Francisco de Pachuca. 1650-1750*, tesis de maestría, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 2004; Héctor Samperio Gutiérrez, "Apuntes para la historia religiosa de Pachuca", *Historiografía Hidalguense*, Pachuca, Centro Hidalguense de Investigaciones Históricas, 1975, anuario de la revista *Teotlalpan*, 1975, n. 7, 8 y 9.

Rubio no parece haberlo tenido en especial estima;[69] no he encontrado noticias de intentos de secularización de estas misiones durante el periodo estudiado.

La única actividad misional que la provincia dominica de Santiago de México conservaba en el arzobispado de México la desarrollaba en la Sierra Gorda. A mediados del siglo XVIII tenía allí tres misiones: Ahuacatlán, Santo Domingo Soriano y San Miguel de las Palmas.[70] Ya se mencionó antes que en la gestión de este prelado fueron integradas a curatos Ahuacatlán y Santo Domingo Soriano; la misión de San Miguel de las Palmas siguió en funciones por un largo tiempo.[71]

Reflexiones finales

En este trabajo presenté una visión panorámica de las instituciones eclesiásticas existentes en el arzobispado de México con un énfasis en una etapa específica de su historia, la prelacía de Manuel Rubio y Salinas desarrollada entre 1749 y 1765. Sin duda la presencia de los diversos sectores del clero es resultado de un proceso de larga duración, el cual tiene su propia lógica en esta jurisdicción; poner la mirada en un periodo más acotado hace posible constatar cuáles fueron las prioridades de la época estudiada, en relación con la organización del territorio, y ver con mayor detalle los procesos desarrollados en los diferentes ámbitos que conformaban esta jurisdicción. Respecto a este último punto, creo que para dar idea de la complejidad de la dinámica es importante analizar los espacios urbanos, más estudiados,

[69] El prelado mexicano no mencionó esas misiones en 1759 cuando habló de las existentes en su jurisdicción.

[70] Para mayores detalles de la labor de esta orden en la Sierra Gorda, véase Esteban Arroyo, *Las misiones dominicanas en la Sierra Gorda de Querétaro*, Querétaro, Universidad Autónoma de Querétaro, 1987.

[71] También esta misión está incluida en el listado que en 1813 realizó Navarro y Noriega. Navarro y Noriega, *Catálogo de los curatos y misiones…*, p. 45-46.

junto con el mundo rural, cuyos curatos necesitamos conocer mejor, y las zonas misionales, generalmente menos atendidas.

Procuré incorporar a diversos actores eclesiásticos, pues su mayor presencia o su ausencia es uno de los elementos que permite poner en contraste el mundo urbano y el rural en el territorio de la arquidiócesis mexicana. Uno de los rasgos característicos del periodo es que hay modificaciones importantes en los espacios ocupados por el clero regular y el clero secular como consecuencia del programa de secularización de doctrinas; sin embargo, pudo verse también que la participación de religiosos en actividades distintas a la cura de almas siguió siendo muy considerable en las ciudades y se desarrolló en alguna medida en los curatos rurales. Por supuesto en las zonas de misiones aún estaba por conseguirse una presencia eclesiástica estable por parte del sector de la Iglesia encargado de cada región, además los misioneros solían defender con ahínco su área de influencia y no veían con buenos ojos el establecimiento de personal ajeno a su instituto.

Pasaré ahora a comentar algunas de las peculiaridades de cada ámbito y varias de las modificaciones más relevantes ocurridas en esta etapa. A mediados del siglo XVIII la densidad de las instituciones eclesiásticas en la ciudad de México era muy considerable, estaban allí la sede del gobierno diocesano, los tribunales de justicia eclesiástica, así como las iglesias, los conventos, los colegios y los hospitales más importantes de la Nueva España; esta amplia oferta de servicios asociados al clero atraía a la capital a muchas personas. Al terminar la gestión de Rubio en la mayor parte del territorio de la capital novohispana prevalecían ya las parroquias; los agustinos se quedaron sin ningún curato, mientras los franciscanos todavía pudieron defender una de sus doctrinas más simbólicas y atender algunas zonas de la urbe. La mitra estaba consciente de que existían roces jurisdiccionales en los curatos capitalinos, la extinción de la doctrina dominica fue un primer avance hacia la reorganización basada en criterios territoriales que realizaría después Lorenzana. Las tres órdenes aludidas conservaron las casas principales de sus provincias, allí siguieron atendiendo necesidades diversas tanto de la orden como de la sociedad novohispana; en realidad su función centra-

lizadora se acentuó aún más porque estos conventos se convirtieron en lugares de concentración del personal que dejaba los curatos. La ciudad de México siguió siendo un sitio donde podían prepararse los religiosos que iban a realizar labor misional en diversas regiones de la Nueva España e incluso en Filipinas. Cabe subrayar que durante estos años llegó al territorio novohispano una nueva corporación religiosa femenina que hizo una fundación en la capital. En una proporción más acotada Querétaro era también un lugar de concentración de instituciones eclesiásticas. En la prelacía de Rubio los seculares lograron hacerse cargo de la administración de la feligresía de la ciudad, los franciscanos aún pudieron encargarse de los indios de los alrededores. También aquí el clero regular mantuvo conventos, colegios y hospitales.

En el medio rural del arzobispado mexicano el territorio se organizaba en torno a los curatos y es en este rubro donde pueden observarse mayores cambios. El equilibrio cambió en forma definitiva a favor del clero secular; para 1765 muchas doctrinas se habían convertido en parroquias y se habían creado varias nuevas. El espacio ocupado por el clero secular en distintas zonas de la arquidiócesis mexicana se incrementó visiblemente, mientras el de los regulares disminuyó en forma notoria. Al establecer un mayor número de parroquias se hace visible un afán de *normalización* por parte de la mitra, pues la parroquia era la unidad jurisdiccional a la que por derecho le correspondía administrar y registrar los sacramentos, era además la instancia adecuada para una feligresía que en muchos lugares ya era mixta, por ello su organización no debía hacerse según el grupo sociorracial de los feligreses sino de acuerdo a un criterio territorial. Asimismo, se siguieron aplicando medidas que tenían como propósito dar mejor atención espiritual a los fieles que vivían en los sitios más apartados. En este vasto espacio era escasa la presencia de algún otro convento, hospital o beaterio, tal situación no se modificó; la posibilidad de acceder a una atención educativa y hospitalaria especializada fue mucho más limitada.

Las misiones también presentaron situaciones interesantes en la etapa estudiada. Se discutió si las misiones de la custodia de Tampico debían convertirse en doctrinas, dada su antigüedad

y que algunas de sus fundaciones parecían funcionar como si lo fueran; sin embargo, ninguno de los actores planteó la opción de que ese territorio pasara a ser administrado por el clero secular. En la Sierra Gorda las misiones fernandinas entre pames vivieron su mejor época, las del colegio de Pachuca se mantuvieron a flote pese a las dificultades con los colonos y dos de las misiones dominicas se extinguieron, sobreviviendo sólo una. Las opiniones expresadas por el prelado dejan ver que estaba a favor de apoyar a las *nuevas* misiones, su mayor afinidad con los miembros del colegio de Propaganda Fide de San Fernando pudo ser uno de los factores que contribuyera al éxito de la labor misional de los fernandinos en el arzobispado.

Por supuesto, Manuel Rubio y Salinas no pudo solucionar todas las situaciones que le parecían preocupantes en relación con la organización del territorio de la sede mexicana. Los siguientes prelados prolongaron muchas de las acciones que él retomó de sus predecesores y dieron también continuidad a los programas que el propio Rubio puso en marcha. Pese a todo en 1813 aún se señalaba que en el arzobispado de México había curatos muy grandes y con deficiente atención espiritual.

Mapa 1

ASENTAMIENTOS DESTACADOS DEL ARZOBISPADO DE MÉXICO
A MEDIADOS DEL SIGLO XVIII

FUENTE: dibujo de Gabriela Arreola Meneses.

TERRITORIO Y CULTURA IMPRESA

VIGILANCIA DE LA CIRCULACIÓN DEL LIBRO EN NUEVA ESPAÑA

VISITAS INQUISITORIALES A NAVÍOS Y LIBRERÍAS (SIGLO XVI)*

OLIVIA MORENO GAMBOA
Universidad Nacional Autónoma de México
Instituto de Investigaciones Filológicas
Centro de Estudios Literarios

Hace un siglo Francisco Fernández del Castillo publicó *Libros y libreros en el siglo XVI*, una compilación de documentos localizados principalmente en el ramo "Inquisición" del Archivo General de la Nación de México.[1] La documentación que seleccionó fue tan variada que se encuentran ahí desde edictos y cortas listas de libros recogidos por los comisarios del Santo Oficio hasta procesos abiertos —tanto por el episcopado mexicano como por la Inquisición— contra personajes vinculados al mundo de las letras y la imprenta, como fray Maturino Gilberti, los impresores Pedro Ocharte y Cornelio Andrián César, y los mercaderes de libros Alonso de Castilla y Diego Navarro Maldonado.[2]

* Agradezco a Enrique González sus comentarios a la última versión del texto y a Gabriel Torres su ayuda en la elaboración del mapa que lo acompaña. Este trabajo se realizó en el marco del proyecto "Libros y letrados en el gobierno de las Indias", inscrito en el Programa de Apoyo a Proyectos de Investigación e Innovación Tecnológica (PAPIIT IN-402218) de la Dirección General de Asuntos del Personal Académico de la Universidad Nacional Autónoma de México.

[1] *Libros y libreros en el siglo XVI*, Francisco Fernández del Castillo (coord.), México, Archivo General de la Nación/Fondo de Cultura Económica, 1982. En adelante se citará sólo como *LL* y los números de página.

[2] Nora E. Jiménez trató el caso de Navarro en "La Biblia de Vatablo entre Europa y la Nueva España en el siglo XVI", en *Del autor al lector I. Historia del libro en México*, Carmen Castañeda (coord.), México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología/Miguel Ángel Porrúa, 2002, p. 155-161.

Una relectura ordenada de los expedientes —tanto desde el punto de vista cronológico como temático— permite advertir, en primer lugar, la creciente entrada y diseminación del libro europeo en el territorio novohispano y su concentración en lugares y espacios concretos. En segundo lugar, se observa la puesta en marcha de un sistema centralizado de control de la circulación y la lectura de libros a partir de 1571, cuando entró en funciones la Inquisición en México. Ambos fenómenos se evidencian sobre todo en los expedientes sobre inspecciones de navíos y bibliotecas publicados por Fernández del Castillo. De ahí el interés de los especialistas por regresar a esos documentos y analizarlos a la luz del contexto de la Contrarreforma, que en Nueva España y Perú impulsó la introducción de los tribunales inquisitoriales.

Antes del establecimiento del Santo Oficio los obispos eran responsables de vigilar la circulación de libros en sus respectivas diócesis, la cual dejaban en manos de hombres de su confianza. La Inquisición asumiría esta tarea desde los años setenta del siglo XVI, pero con la enorme diferencia de que su jurisdicción abarcaba las audiencias de México, Guatemala, Nueva Galicia y Manila (en las Islas Filipinas): un distrito de casi tres millones de kilómetros cuadrados, seis veces mayor a los territorios que administraban los tribunales peninsulares.[3] Siendo así, cabría suponer que cualquier medida implementada para vigilar un espacio de semejantes dimensiones estaba condenada al fracaso. Hasta hace un par de décadas, la eficacia del control del libro preocupó a muchos historiadores interesados en la difusión de la literatura y el pensamiento moderno.[4] En México, la obra de Pérez-Marchand[5] es representativa de una corriente historiográfica que explicó la eficacia del sistema inquisitorial en términos de *voluntad*; voluntad

[3] Solange Alberro, *Inquisición y sociedad en México, 1571-1700*, 5a. reimp., México, Fondo de Cultura Económica, 2004, p. 23.

[4] Ricardo García Cárcel y Javier Burgos Rincón, "Los criterios inquisitoriales en la censura de los libros en los siglos XVI y XVIII", *Historia Social*, n. 14, otoño de 1992, p. 97-109.

[5] Monelisa Lina Pérez-Marchand, *Dos etapas ideológicas del siglo XVIII en México a través de los papeles de la inquisición*, México, El Colegio de México, 1945, p. 237.

del Santo Oficio y sus ministros para detectar obras prohibidas y reprimir a sus autores, intermediarios y lectores. Es cierto que esta corriente ayudó a renovar el estudio de la censura del libro en el mundo hispánico, entre otras razones porque pudo demostrar que, a pesar del esfuerzo de la Inquisición por frenar la propagación de obras heréticas, éstas llegaron incluso a manos de lectores comunes.

Investigaciones más recientes han mostrado que la censura es un fenómeno social y cultural complejo y que su estudio puede ir más allá de la comprobación de la *eficacia* inquisitorial para ejercer un control *absoluto* de lo escrito.[6] De ese modo, ha sido posible observar la participación (en ocasiones ambigua) de otras instituciones, corporaciones y figuras en el ejercicio de la censura y, más importante aún, de la propia sociedad.[7]

Aquí no interesa entrar en el debate sobre la efectividad del control inquisitorial del impreso. Al respecto, la documentación generada por el tribunal novohispano en el siglo XVI, parte de la cual dio a conocer Fernández del Castillo, deja en claro que la vigilancia fue rigurosa y sostenida; y las recientes investigaciones de Enrique González y Héctor del Ángel hasta cierto punto lo confirman.[8] La finalidad es explicar por qué y cómo se introdujeron

[6] En Perú, Pedro Guibovich se interesó en comprender el funcionamiento social e institucional de la censura inquisitorial del libro en lugar de su eficacia. Véase su obra *Censura, libros e inquisición en el Perú colonial, 1570-1754*, Sevilla, Consejo Superior de Investigaciones Científicas/Escuela de Estudios Hispanoamericanos, 2003. En la misma línea, véase José Abel Ramos Soriano, *Los delincuentes de papel. Inquisición y libros en la Nueva España (1571-1820)*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Fondo de Cultura Económica, 2011.

[7] En México un novedoso acercamiento al tema es el de Gabriel Torres Puga, *Opinión pública y censura en Nueva España. Indicios de un silencio imposible (1767-1794)*, México, El Colegio de México, 2010. Para España véase Manuel Peña Díaz, *Escribir y prohibir. Inquisición y censura en los Siglos de Oro*, Madrid, Cátedra, 2015.

[8] Enrique González González, "Felipe II y la censura del libro. De la metrópoli a la Nueva España", en *La dimensión imperial de la iglesia novohispana*, Francisco Javier Cervantes Bello y María del Pilar Martínez López-Cano (coords.), México, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades "Alfonso Vélez Pliego"/Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2016, p. 117-164.

las *visitas* de navíos y de bibliotecas, y mostrar que en la etapa inicial su aplicación no dependió tanto de la voluntad represiva del Santo Oficio como de la colaboración de la Iglesia diocesana y de las órdenes religiosas. En la medida en que éstas respondieron, la Inquisición pudo reunir información sobre la presencia y el movimiento de impresos (en general, no sólo vedados) en puntos clave del virreinato y aplicar medidas para ejercer su jurisdicción en la materia. En un sentido más amplio, esta primera aproximación al tema de las visitas busca contribuir a la historia cultural de la Nueva España al destacar, para el siglo XVI, la importancia de otros espacios y ámbitos de circulación del libro que solemos dejar de lado para centrarnos en los grandes centros urbanos y en las capitales diocesanas.

Visitas inquisitoriales para el control del libro prohibido

La Inquisición española desarrolló tres tipos de *visitas* o inspecciones: las de *tribunal* (o de *hacienda*) a cargo de inquisidores visitadores que revisaban el desempeño de los tribunales locales;[9] las de *distrito* (con antecedentes en las visitas episcopales) que realizaban los titulares de los tribunales en distintas poblaciones de su jurisdicción para evitar la *incomunicación burocrática*, promulgar edictos y tomar denuncias; y las de *navíos* en distritos con puertos, cuyo propósito era evitar la entrada de libros prohibidos a territorios de la monarquía.[10]

Enrique González González y Héctor Manuel del Ángel, "La santa ignorancia. Lectores y lectura de libros prohibidos en Puebla (s. XVI)", en *Libros y lectores en las sociedades hispanas: España y Nueva España (siglos XVI-XVIII)*, Francisco Cervantes Bello (coord.), Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2016, p. 57-115.

[9] Francisco Bethencourt sostiene que las visitas de tribunales fueron un medio de control interno que permitió al Consejo de la Suprema definir políticas generales e ir centralizando el gobierno y la administración de los tribunales locales. Véase su obra *La inquisición en la época moderna: España, Portugal e Italia, siglos XV-XIX*, Madrid, Akal, 1997, p. 243-248.

[10] Juan Carlos Galende Díaz y Bárbara Santiago Medina, "Las visitas de navíos durante los siglos XVI y XVII: historia y documentación de una práctica inquisitorial", *Documenta & Instrumenta*, n. 5, 2007, p. 52.

A esta tipología se debe añadir una cuarta variable, pocas veces considerada por los estudiosos de la Inquisición: la visita de *librerías*, término que se empleaba para designar tanto a las tiendas de libros como a las bibliotecas corporativas y particulares.[11] En la Península, estas últimas se comenzaron a practicar en la década de 1530 a raíz de la rápida difusión de los escritos de Lutero.

Las visitas inquisitoriales de navíos y librerías fueron mecanismos complementarios de vigilancia y control de la circulación y la lectura. Podría decirse que las de librerías funcionaban como una suerte de segundo filtro que permitía detectar la presencia de textos perniciosos en el interior del distrito, textos cuyo tránsito no habría logrado detenerse con antelación en los puertos marítimos.

En el siglo XVI las visitas ordenadas por la Inquisición de México tuvieron un objetivo común: evitar la circulación y la lectura de libros y propaganda luterana o favorable a la Reforma. Los distintos agentes encargados de realizarlas utilizaron, no obstante, los mismos instrumentos de censura, principalmente *catálogos* de obras prohibidas. Tanto en la inspección de bibliotecas como en la de navíos se siguió un protocolo similar, trazado en la metrópoli por el Inquisidor General y el Consejo de la Suprema, y ajustado a la realidad novohispana por el nuevo tribunal. Sin embargo, las figuras que intervinieron en cada una fueron distintas: en las primeras, como veremos, las autoridades de las provincias religiosas y de los conventos mendicantes tuvieron un papel fundamental en la vigilancia de las bibliotecas de

[11] En realidad, el término designaba un *cuerpo* de libros. María Isabel Pérez de Colosia sí las incluyó como parte del sistema de vigilancia del libro en su artículo "Inspección inquisitorial a los navíos y control de libros", *Jábega*, [Málaga], n. 25, 1979, p. 25-36. En este trabajo da una visión de conjunto de las visitas realizadas en puertos españoles del siglo XVI al XVIII, con énfasis en el problema de la ineficacia del Santo Oficio; a pesar del título no aborda el tema de los libros. Mucho más reciente y puntual es el trabajo de María del Carmen Sáenz Berceo, que también toma en cuenta las inspecciones de bibliotecas, "La visita en el tribunal del Santo Oficio de la Inquisición de Valladolid (1600-1650)", *Revista de la Inquisición*, n. 7, 1998, p. 333-387. Bethencourt estudia sobre todo las de librerías comerciales, *La Inquisición*…, p. 254-257.

sus comunidades; mientras que de la ortodoxia de los libros de clérigos y seglares de las principales ciudades se ocuparon capitulares nombrados comisarios por la Inquisición. En cambio, en la visita de los barcos actuaron tanto funcionarios de la Corona como eclesiásticos, estos últimos incorporados a la estructura del tribunal en calidad de comisarios. El doble carácter del libro, mercantil y cultural, exigía la participación de ambas figuras, los primeros para el cobro de derechos y los segundos para salvaguardar a la religión católica.

La acción del Santo Oficio en materia de censura del libro fue antecedida en Nueva España y Perú por la de los obispos, pero a causa de sus pobres resultados la Corona optó por crear tribunales especiales que de inmediato tomaron cartas en el asunto. Así, en el primer *Edicto general de la fe* promulgado en la catedral de México el 4 de noviembre de 1571,[12] el doctor Pedro Moya de Contreras conminaba a toda la población a denunciar, so pena de excomunión, a las personas que "hayan tenido o tengan libros de la secta y opiniones del dicho Martin Luthero y sus secuaces, o el Alcorán y otros libros de la secta de Mahoma, o biblias en romance, o otros cualquier libros de los reprobados por las censuras y cathalogos dados y publicados por el Santo Oficio de la Inquisición".[13] Con este llamado a combatir la herejía el nuevo tribunal indiano se hacía reconocer como la principal autoridad en materia de fe y vigilancia del impreso, por encima de la episcopal.

A este primer edicto y juramento de fe siguió el 9 de marzo de 1572 la lectura pública, en la capilla de los naturales del convento de San Francisco,[14] de un edicto particular que reviste enorme trascendencia para la historia de la censura del libro en Nueva

[12] Carta del inquisidor Pedro Moya de Contreras al Consejo de la Suprema, 24 de mayo de 1572, Archivo Histórico Nacional [en adelante, AHN], *Inquisición*, L. 1047, f. 94.

[13] *LL*, p. 459-463.

[14] No se leyó en la catedral porque "el visorrey [Enríquez] se ha declarado a no dar asiento a la Inquisición en la capilla mayor para ningún acto particular de inquisición". Carta del inquisidor Pedro Moya de Contreras al Consejo de la Suprema, 8 de mayo de 1572, AHN, *Inquisición*, L. 1047, f. 96.

España.[15] Mediante éste, la Inquisición introdujo oficialmente en el virreinato las principales herramientas y sistemas de control: índices y *visitas*. La medida se justificaba por el grave peligro que para "esta tierra y nueva planta de la Iglesia Cathólica" representaban los textos del "malvado heresiarca" Lutero y sus "secuaces", que no conformes con esparcir su "veneno" habían alterado los escritos de los padres de la Iglesia y, "lo que más se ha de doler y advertir, a la mesma escritura sagrada de las biblias y testamentos nuevos" impresos desde 1520 a la fecha. Para evitar la circulación de semejantes ediciones, era necesario promulgar la *Censura general de biblias* (1554) y el *Catálogo de libros prohibidos* (1559), que añadió varias ediciones de la Biblia y del Nuevo Testamento. En el virreinato novohispano los obispos comenzaron a emplear estos índices al poco tiempo de haberse publicado en la metrópoli, pero ahora tocaba a los inquisidores corregir posibles fallas en su aplicación y garantizar su correcto uso.

En el mismo acto celebrado el 9 de marzo, el Santo Oficio decretó la primera "visita general de todas las librerías de la tierra". Y es que sin la inspección de libros la promulgación de los catálogos habría surtido poco efecto. La pragmática sanción del 7 de septiembre de 1558, además de imponer la censura previa (licencia de impresión) ordenó a la autoridad civil y eclesiástica visitar las tiendas de libros y las bibliotecas de particulares en sus respectivas jurisdicciones, levantar inventarios de los ejemplares decomisados y enviar estos listados al Consejo Real, donde se decidiría qué hacer con los libros. En Salamanca, Valladolid y Alcalá, principales centros tipográficos de la península, Felipe II dejó la visita en manos de las universidades; dos doctores debían realizarla con la asistencia de los ordinarios y las justicias reales.[16]

[15] El inquisidor Moya de Contreras informó al Consejo de la Suprema sobre la publicación de este edicto, en su carta fechada en México el 8 mayo de 1572, AHN, *Inquisición*, L. 1047, f. 96. Fernández lo publicó sin fecha en *LL*, p. 459-463, datándolo a finales de 1571.

[16] Pragmática-sanción de Felipe II y en su nombre la princesa Dª Juana, sobre la impresión y libros. 7 de septiembre de 1558, Valladolid. Fermín de los Reyes Gómez, *El libro en España y América. Legislación y censura (siglos XV-XVIII)*, Madrid, Arco Libros, 2000, v. II, apéndice legislativo, p. 799-804.

Para facilitar la identificación de las obras reprobadas, el monarca autorizó imprimir un "cathálogo y memorial" que ya tenía preparado la Inquisición; este catálogo fue precisamente el de 1559, promulgado por el inquisidor general Fernando de Valdés. En suma, desde mediados del siglo XVI hasta finales del XVIII la publicación de un nuevo catálogo inquisitorial daría lugar a investigaciones de libros en todos los territorios de la monarquía.[17] También, por medio de edictos particulares, se llegó a ordenar la búsqueda y el decomiso de ciertas obras prohibidas.

El 8 de mayo de 1572, dos meses después de haber publicado el edicto particular de libros, el inquisidor Moya de Contreras escribió al Consejo de la Suprema para informarle cómo había procedido con la visita y cuáles eran sus primeros resultados:

> Demás de publicar el edicto, catálogo y censura pareció muy necesario que en este Santo Oficio se tuviese noticia de los libros que oviese en la tierra y de los que de nuevo entrasen para lo cual se mandó que todas las personas que tuviesen libros hiciesen matrícula dellos jurada distribuida por facultades y cada facultad por el orden del Alfabeto y la presentasen en este Santo Oficio, al cual se ha traído muchas matrículas hoy juntas todas vistas por personas doctas y leídas para ello deputadas se verá qué libros hay reprobados o no, las cuales también visitarán personalmente las librerías públicas que hay en la ciudad lo cual también se mandó a los libreros y mercaderes de libros para los que de nuevo entransen en la tierra y el mesmo recato habrá en los Puertos.[18]

Como se sigue del informe anterior, la primera etapa de la visita consistió en la recepción de "matrículas" o inventarios detallados. Reunidos, estos documentos permitirían al tribunal saber qué libros existían en el virreinato y dónde se encontraban. En una segunda etapa se procedió a identificar, sobre las listas manuscritas, los títulos prohibidos y expurgados por los catálogos.

[17] Virgilio Pinto Crespo, *Inquisición y control ideológico en la España del siglo XVI*, Madrid, Taurus, 1983, p. 126.

[18] Carta del inquisidor Pedro Moya de Contreras al Consejo de la Suprema, 8 de mayo de 1572, AHN, *Inquisición*, L. 1047, f. 96-96v.

En la etapa previa a la llegada del Santo Oficio, no parece que los ordinarios exigieran a corporaciones y particulares la confección de inventarios sino la entrega directa de ejemplares. El Primer Concilio Provincial Mexicano (1555) prohibió la venta de libros a cualquiera "sin que primero por Nos, o por las Personas a quien cometiéremos, sean vistos y examinados".[19] Y si bien el Concilio ordenó a los mercaderes presentar listas de libros, se trataba de *memorias* elaboradas previamente por aquéllos para obtener el pase del Santo Oficio de Sevilla y poder embarcar la carga. La Inquisición buscó simplificar el procedimiento dejando la revisión física de ejemplares al último y sólo para casos dudosos. Podría pensarse que de este modo la visita inquisitorial perdió fuerza al concentrarse en el examen de meros listados, pero cabe la posibilidad de que el proceso de localización y confiscación de libros se agilizara. Sea como fuera, lo cierto es que las matrículas que el tribunal recibió en los primeros meses fueron el punto de partida para una actividad censoria regular.

Volviendo al informe del inquisidor Moya, se advierte que el control del comercio librero se planteaba como una tarea paralela al de las bibliotecas. Pero la abundante documentación generada a propósito de las inspecciones de navíos (edictos, cartas e instrucciones dirigidas a los comisarios, y de parte de éstos las *actas* de visita), apunta a que la vigilancia del comercio marítimo de impresos fue prioritaria en la fase inicial. A fin de cuentas, se trataba de proteger las fronteras de una amenaza latente, como advertía Moya de Contreras a los oficiales reales de Veracruz, con motivo del envío de las primeras *instrucciones* para la visita de naos en 1572:

> como es cosa notoria, en las flotas que de los reinos de España vienen a estas provincias y otros navíos particulares, se traen por los mercaderes que en ellas cargan y otras personas, muchas librerías de diversas facultades, así en latín como en romance, impresos en los dichos reinos y en otros estraños, y considerando el cuidado y estu-

[19] Véase la disposición sobre libros del Concilio en Reyes Gómez, *El libro en España y América*…, v. II, apéndice legislativo, p. 796. Existen testimonios de revisiones a manos de funcionarios episcopales en *LL*.

> dio particular que en estos tiempos tan peligrosos, los herejes de ellos, tienen en procurar la destrucción de nuestra sagrada religión, inxiriendo sus errores en libros particulares suyos, y en otros, bajo de nombre de autores catholicos; y lo mucho que importa la conservación de nuestra Santa Fee Catholica, que se prevenga de remedio de esto, por el gran perjuicio y daño que podría resultar en estas provincias con la mala y dañada doctrina de estos herejes.[20]

Bajo este argumento, Moya de Contreras ordenó a los oficiales de hacienda inspeccionar el cargamento de los barcos, detectar las cajas que contuvieran libros y entregarlas al comisario del puerto recién nombrado por la Inquisición. Desde los años de 1550 la Corona hizo recaer una parte del control del tráfico de libros a Indias en sus oficiales. A los de la Casa de Contratación de Sevilla ordenó llevar registros puntuales de los títulos que se fueran a embarcar.[21] Y en los territorios americanos también se involucró a los ordinarios en dicha tarea, de modo que en 1556 el monarca exigió a los oficiales de la ciudad de los Reyes, en Perú, confiscar los libros prohibidos y entregarlos al arzobispo, quien debía hacer un inventario y remitir los ejemplares a Madrid.[22] Es probable que estas mismas órdenes se enviaran al virrey de Nueva España. Poco después la visita de navíos caería bajo la jurisdicción del Santo Oficio, pero falta investigar cómo se dio ese proceso de transición en cada uno de los puertos.

Visitas a navíos

La vigilancia de las costas y los puertos oficiales de entrada se volvió un asunto medular, pues había plena conciencia de que éstos eran los puntos más vulnerables. Como era de esperarse, el foco de atención del tribunal novohispano fue el puerto de San

[20] Edicto de la Inquisición de México, 12 de septiembre de 1572, en *LL*, p. 466-467.

[21] Cédula del 5 de septiembre de 1550, Valladolid, en Reyes Gómez, *El libro en España y América*…, v. II. apéndice legislativo, p. 792.

[22] Cédula del 9 de octubre 1556, Valladolid, en *ibid*., p. 798.

Juan de Ulúa, en Veracruz, destino final de las flotas y al mismo tiempo lugar de inicio de los itinerarios terrestres que seguían los libros hacia el interior del virreinato, con Puebla y la ciudad de México como principales núcleos de redistribución.

A pesar de los reglamentos elaborados por la Suprema y el Consejo Real, varios autores coinciden en que las inspecciones de barcos se llevaron a cabo en la península según los usos y costumbres de cada lugar y tanto la corrupción, como los conflictos jurisdiccionales (tema central, por cierto, de la mayoría de los trabajos sobre visitas de naos) fueron los causantes de que el control del contrabando de libros y de la circulación de obras prohibidas no funcionara.[23]

En los puertos ibéricos el asunto de la precedencia en la visita suscitó fuertes conflictos entre los oficiales del rey, las autoridades civiles y eclesiásticas y los comisarios. Los inquisidores de los tribunales portuarios siempre defendieron la precedencia de sus ministros bajo el argumento de que era imposible guardar el secreto si personas ajenas al Santo Oficio presenciaban el interrogatorio. En vano la Corona trató de resolver el problema ordenando que oficiales y comisarios realizaran juntos la vista (Real cédula del 8 de agosto de 1576).

En Nueva España el inquisidor Moya de Contreras trató de evitar ese tipo de conflictos mediante el otorgamiento de la precedencia a los oficiales del rey. Al ser el de México un tribunal nuevo, es probable que con ello su primer titular buscara apaciguar al virrey Martín Enríquez, quien "no vio con buenos ojos la intrusión de una nueva y ajena jurisdicción en su territorio".[24] Dos años después Moya de Contreras seguía manteniendo la misma postura, pues en agosto de 1574 pidió al comisario de Veracruz, el clérigo Francisco López Revolledo, "siempre tenga toda buena

[23] Galende Díaz y Santiago Medina, "Las visitas de navíos…", p. 55. Pérez de Colosia, "Inspección inquisitorial…", p. 2. Francisco Fajardo Spínola, "La vigilancia del mar. La Inquisición canaria y las visitas de navíos", *Anuario de Estudios Atlánticos*, n. 49, 2003, p. 117-119.

[24] Stafford Poole, *Pedro Moya de Contreras. Reforma católica y poder real en la Nueva España, 1571-1591*, Zamora, El Colegio de Michoacán/Fideicomiso Teixidor, 2012, p. 72-73.

paz y correspondencia [con las justicias], y con la eclesiástica es muy necesaria y se debe procurar con más razón, por la similitud y hermandad que hay entre estas dos jurisdicciones apostólicas y ordinaria".[25] Como se recordará, en octubre de 1572 Moya de Contreras fue nombrado obispo coadjutor —sucesor— del anciano Montúfar, y al morir éste asumió el cargo en octubre de 1573, pero sin dejar de inmediato el gobierno de la Inquisición.[26] Para 1588, ya bajo el mandato del licenciado Alonso Fernández de Bonilla, antiguo fiscal, el Santo Oficio pretendió hacer la visita en primer lugar con la oposición de los oficiales, quienes amenazaron al comisario con quejarse ante el virrey.[27]

De acuerdo con las Instrucciones de 1572, una vez finalizada la inspección de los oficiales tocaba el turno al comisario, que se hacía acompañar de un notario y de un alguacil o un familiar del Santo Oficio. La *visita de fe* debía realizarse a bordo del barco, previo desembarco de tripulación y pasajeros. La inspección consistía básicamente en el interrogatorio del maestre, piloto y dos pasajeros, y el registro del equipaje y la carga. Para proteger el secreto se ordenaba aplicar el cuestionario en la cámara de popa o en otro lugar apartado dentro del barco. Esta normativa no siempre se respetó. En caso de ser necesario interrogar a más testigos, el propio inquisidor Moya de Contreras permitió que el comisario de Veracruz

> los examinará después de haber saltado en tierra, porque antes de ser cada nao visitada, nadie podrá saltar en tierra, y aunque esto se obiere de mandar, con prohibición general, no se hace por ahora por inconvenientes que podrían resultar de riesgos de navíos y otros, según es el puerto peligroso; y así terná cuenta que si de la dilación en hacer la visita en algún navío pudiese suceder algún daño a los pasajeros o en otra manera alguna, la suspenderá para hacerla después en tierra, como hizo ahora hace dos años.[28]

[25] *LL*, p. 365-367.

[26] Poole, *Pedro Moya*…, p. 62-66.

[27] Carta del comisario de Veracruz Francisco López Revolledo avisando al tribunal inquisitorial sobre una visita realizada en aquel distrito, Archivo General de la Nación [en adelante AGN], *Indiferente Virreinal*, caja 0707, exp. 24.

[28] *LL*, p. 366-367.

La finalidad del interrogatorio era descubrir la presencia ilícita de extranjeros (posibles herejes),[29] saber si durante el viaje se había cometido faltas a los dogmas católicos (blasfemias graves), y si en el barco venían imágenes o figuras "indecentes" de santos y autoridades de la Iglesia "o libros prohibidos, como Biblias en cualquier lengua vulgar, o otros de las sectas de Luthero, Calvino y otros herejes, o de los prohibidos por el Santo Oficio", fuera de registro, ocultos o sin licencia de la Inquisición.[30] La octava y última pregunta era también sobre libros: "qué libros traen registrados, de dónde vienen, quién los trae, y a qué personas vienen dirigidos".

Muy pronto el tribunal de México recibió nuevas instrucciones de la Suprema. El mismo año de 1572 remitió a los comisarios de los puertos una orden relativa al cuestionario que debían aplicar a los oficiales de mar.[31] Las preguntas eran más breves y generales. Pero una orden posterior de 1575 solicitaba información más precisa sobre libros e imágenes. No conforme con detectar la presencia de biblias protestantes (foco de interés en las Instrucciones de 1572), también se pretendía saber qué libros de uso venían en el barco "para rezar o leer o pasar tiempo, y los que hubiere se han de ver si son prohibidos; y si son en lengua extranjera, poner mucha diligencia para que se entienda lo que son".[32] Además se añadió una pregunta sobre la procedencia y pertenencia de los cargamentos de libros:

[29] Al respecto, las Instrucciones de Moya de Contreras aclararon lo siguiente: "No se pone en esta instrucción capítulo tocante, al estilo que se guarda en Europa con los navíos de ingleses y escoceses, vasallos del Rey de Inglaterra, conforme a los capítulos de las paces con su Majestad, porque por los mismos están prohibidos, los dichos ingleses y escoceses, de navegar para las Indias, y ansí cuando vienen a ellas es en contraversión [*sic*] de las dichas paces, y se ha de tener con ellos la misma regla que con los demás". *Ibid.*, p. 357-358.

[30] *Ibid.*, p. 352.

[31] *Ibid.*, p. 358-359.

[32] 1585. Orden que se ha de tener en la visita de los navíos a los puertos de distrito de la Inquisición de México y provincias de Nueva España, y preguntas que se han de hacer a los oficiales principales de la nao, capitán, maestre, piloto y escribano, AGN, *Indiferente virreinal*, caja 4965, exp. 16, f. 7. Documento transcrito por Oscar Admín Reyes.

> [6ª.] Item. Qué cajas de libros vienen en la dicha nao registradas o fuera de registro, metidos en las cajas o fuera d[e] ellas, en pipas o barriles, o a vueltas de otras mercadurías; y ha dónde los cargaron, si fue en Sevilla, Sant Lucar o Cádiz, o si acaso recibieron la carga de los tales libros en las islas Canaria, o alguno de los otros puertos que tomaron; y quiénes son los cargadores d[e] ellos; y para qué persona vienen en esta ciudad, así los registrados como de fuera de registro. Y si respondieren, remitiéndose en todo en parte al registro, se les preguntará si demás del registro saben alguna otra cosa de la misma razón.[33]

En cuanto a las imágenes religiosas, además de indagar si venían en el barco "de bulto, pincel o de molde, en lienzo o en papel", se ordenó a los ministros del Santo Oficio "mirar los rótulos que traen y letras, si son de alguna falsa doctrina". Otra novedad fue el interés por representaciones de santos y santas con aires seculares, pintados como "galanes y mujeres muy hermosas y arreadas".[34] Conviene aclarar que ya en agosto de 1573 el tribunal había recibido órdenes de la Suprema para recoger imágenes y lienzos en todo el distrito.[35]

Por supuesto, algunas preguntas del cuestionario tenían que adecuarse al contexto geográfico; si la visita se hacía en Acapulco, por ejemplo, el notario debía cambiar la palabra "España" como lugar de salida por "Islas Filipinas, Peru o provincias de Guatemala", y así con otras preguntas que mencionaran puertos y rutas marítimas del Atlántico.[36]

El cuestionario se aplicaba de manera verbal; sólo en caso de que los testigos denunciaran algún delito se abría un proceso. De no ser así y para evitar molestias a los mercaderes, las Instrucciones de 1572 mandaban que en lugar de informes minuciosos

[33] *Ibid*., f. 7 f-v.

[34] *Ibid*., f. 7v.

[35] Carta del inquisidor Pedro Moya de Contreras al Consejo de la Suprema (10 de octubre de 1573), AHN, *Inquisición*, L. 1047, f. 267v. Hace referencia a tres cartas fechadas el 11 de agosto en las que se manda recoger libros, imágenes y lienzos.

[36] 1585. Orden que se ha de tener en la visita de los navíos…, AGN, *Indiferente virreinal*, caja 4965, exp. 16, f. 8.

de cada interrogatorio se redactara un solo *auto* por navío con información precisa (respuestas cortas a preguntas específicas).

En 1576 la Inquisición pidió al comisario de Veracruz abreviar aún más los interrogatorios y las actas: "Para visitar los navíos, ha parecido reducir a forma de interrogatorio, la orden que allá tiene, la cual se envía con ésta [carta], para que la ponga por cabeza de la visita de esta flota, examinando los testigos por la dicha orden que respondan a la primera, y segunda y tercera preguntas y las demás sin escribir la pregunta, por evitar prolijidad".[37] Esta simplificación ha sido interpretada como un signo de indiferencia por parte de la Inquisición hacia la visita de naos; pero debió ser una respuesta a la burocratización del sistema y al aumento del tráfico marítimo.

Estos autos son lo que hoy conocemos como actas de visita. Fernández del Castillo publicó extractos de 19 actas de las flotas que arribaron cada año a San Juan de Ulúa de 1572 a 1586 y en 1591, 1595 y 1597, 1599 y 1600. También publicó los de la visita de un navío *suelto* que llegó de Sevilla en junio de 1575 con bulas de la Santa Cruzada;[38] de otras seis naos sueltas (1585) y dos *de aviso* (1585 y 1587). Por fin, incluyó los de las naos de un galeón que entró a Veracruz en 1599 procedente de la Plata. De otros puertos sólo recogió información de varios navíos que alcanzaron Campeche en octubre de 1577.[39]

Como puede verse, la visita de navíos en Veracruz, siempre a cargo del mismo comisario, se hizo con regularidad en los primeros cinco lustros de actividad de la Inquisición de México. Para entonces el sistema de navegación por flotas y navíos se había consolidado con dos salidas anuales: un convoy a Veracruz y otro a Nombre de Dios. Al comisario López Revolledo tocó vigilar durante más de veinte años el movimiento portuario en un periodo de expansión del comercio con Indias que conllevó un aumento del tráfico marítimo, del tonelaje de

[37] *LL*, p. 512.
[38] *Ibid*., p. 367-370.
[39] En el AGN se conservan más actas de visitas de las que publicó Fernández del Castillo.

las embarcaciones, de gente de mar y pasajeros, y de la demanda de impresos en Nueva España.[40]

En cuanto a los libros que viajaron en los barcos, varios autores han subrayado con razón que la información registrada en las actas de las visita es breve y fragmentaria. Para Jaime González Rodríguez la ausencia de información confirma que "los Inquisidores sólo ocasionalmente cumplieron con la obligación de controlar la lectura",[41] pero olvida que esa forma tan escueta de registrar los libros era común en la Carrera de Indias, como advirtió Leonard en su momento.[42] González Sánchez, en cambio, aprovechó la escueta información que contenían las actas publicadas por Fernández del Castillo, y gracias a ello tenemos idea de los libros que traían consigo tripulantes y pasajeros en su equipaje de mano.[43]

De las 342 naos visitadas por el comisario Revolledo entre 1572 y 1600, halló libros en 326. González Sánchez contó 514 ejemplares de 108 títulos diferentes, más otros 130 libros que no pudo identificar. Cerca de la mitad de los títulos eran de entretenimiento: las novelas de caballería y ficción que hicieron ricos y célebres a los Cromberger de Sevilla, y no obstante estar prohibidas, pasaron sin pena ante los ojos de los comisarios. Entre las obras de tema religioso —más abundantes en ejemplares— sobresalían los libros de *horas*; el *Libro de la oración y meditación* de fray Luis de Granada, *best-seller* de la espiritualidad postridentina; *Flos sanctorum* y varios devocionarios.[44]

[40] Carlos Alberto González Sánchez, *Los mundos del libro. Medios de difusión de la cultura occidental en las Indias de los siglos XVI y XVII*, Sevilla, Universidad de Sevilla/Diputación de Sevilla, 2001, p. 78-79.

[41] Jaime González Rodríguez, "Lecturas e ideas en Nueva España", *Revista Complutense de Historia de América*, n. 23, 1997, p. 50.

[42] Irving A. Leonard, *Los libros del conquistador*, 1a. reimp., México, Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 120-121.

[43] González Sánchez, *Los mundos del libro*…, p. 108-115.

[44] El autor afirma que "del total de libros identificados, el 60% (308) son de contenido religioso, mientras que los laicos representan el 40% (206); en cambio, de los títulos, el 66,7% (72) es materia laica y el 33,3% (36) religiosa". González Sánchez, *Los mundos del libro*…, p. 111.

Visitas a librerías

A diferencia de las visitas de naos, las de *librerías* han despertado menos interés entre los historiadores de la cultura impresa en el mundo hispánico.[45] El estudio de un grupo de documentos derivados de la primera visita general de libros ordenada por la Inquisición de México me ha permitido observar dónde y cómo se aplicó este sistema de control en Nueva España y los primeros cambios que se dieron respecto a la etapa episcopal. De tales documentos interesa destacar cinco listas de libros prohibidos *recogidos* o *que se han de recoger* por orden de la Inquisición de México. Tres fueron preparadas y enviadas por los comisarios de Yucatán (1586), Guadalajara (1586) y Puebla (1588). Las otras dos corresponden a inspecciones efectuadas en el arzobispado de México en la década anterior; en éstas, como se verá, he puesto especial atención.[46]

La visita general que ordenó el tribunal novohispano el 9 de marzo de 1572 comprendía tanto la revisión de tiendas "públicas"

[45] José García Oro y María José Portela Silva publicaron las actas de la magna visita a las librerías castellanas ordenada por Felipe II el 19 de agosto de 1572 y ejecutadas, no por funcionarios del Santo Oficio, sino por autoridades municipales. La finalidad era confiscar todos los libros de liturgia anteriores al *Nuevo Rezado*, es decir, a la liturgia tridentina autorizada por el papa y sujeta en España a un privilegio real. *Felipe II y los libreros. Actas de las visitas a librerías del Reino de Castilla en 1572*, Madrid, Cisneros, 1997. En cuanto a la Nueva España, el tema ha llamado poco la atención, por lo que aún se desconoce cuántas visitas a librerías se llevaron a cabo en el periodo colonial. Edmundo O'Gorman publicó un conjunto de inventarios de libreros de mediados del siglo XVII, que quizás derivaron de una orden de visita decretada por la Inquisición. Para el XVIII se conservan los expedientes de dos inspecciones realizadas con motivo de la promulgación de los Índices de 1707 y 1747: el primero data de 1716-1717 y el segundo de 1757. Sobre esta última véase *Circulación y comercio de libros en Nueva España. Dos autos de la Inquisición (1757 y 1802)*, edición, estudio introductorio, notas e índices de Olivia Moreno Gamboa, transcripción de Oscar Admín Reyes, Mexico, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades "Alfonso Vélez Pliego"/ Ediciones de Educación y Cultura/Archivo General de la Nación, 2016 (Domus Libri).

[46] Sigo sin localizar en el AGN los documentos originales que publicó Fernández del Castillo; en este caso en particular, la referencia no coincide con la clasificación actual.

o comerciales como de bibliotecas de corporaciones y particulares. En la península ibérica este tipo de averiguaciones se comenzaron a efectuar en los años de 1520 en lugares específicos. A partir de la siguiente década la Inquisición aplicó medidas más generales y nombró inspectores especiales, lo cual facilitó que este sistema de control se implantara rápidamente.[47] Virgilio Pinto Crespo afirma con toda razón que estos nombramientos "dotaban a los visitadores de unas prerrogativas excepcionales, ya que les daba autorización para disponer todo lo que juzgasen conveniente o para imponer las penas o castigos que quisieran".[48]

En Nueva España, antes de la instalación del tribunal, los ordinarios nombraron *visitadores* de librerías. En Guadalajara el cabildo comisionó en 1559 a Francisco Cervantes de Salazar para realizar la "visita y expurgación" de libros en ese obispado.[49] Para la diócesis de México el arzobispo Montúfar designó "examinador de libros" a su amigo y asesor, el teólogo dominico Bartolomé de Ledesma.[50] Su tarea consistía en revisar los cargamentos que llegaban al convento de Santo Domingo de México procedentes de Veracruz. No sabemos cuántos años Ledesma tuvo en sus manos el control del comercio de libros extranjeros en el arzobispado, pero sí que al menos en una ocasión visitó una tienda de mercaderías y decomisó numerosos libros prohibidos. La renuncia del comerciante a desprenderse de los libros llevó a Ledesma a promover su prisión y procesamiento inquisitorial, acusado de posesión y venta de obras heréticas y desacato a la autoridad episcopal.[51]

[47] Pinto Crespo, *Inquisición y control*…, p. 127; Bethencourt, *La Inquisición*…, p. 254. Ambos autores se centran en las visitas de tiendas de libros y dan poca información sobre las de bibliotecas.

[48] Pinto Crespo da ejemplos de estos nombramientos entre 1546 y 1589, *Inquisición y control*…, p. 127. En Nueva España ese tipo de abusos se observa en la actuación de Ledesma en el proceso contra Castilla antes citado.

[49] En 1561 Cervantes de Salazar visitó Zacatecas en compañía del vicario Álvaro Gutiérrez. Véanse los documentos IV y V en *LL*, p. 38-48.

[50] Magnus Lundberg, *Unificación y Conflicto. La gestión episcopal de Alonso de Montúfar OP, Arzobispo de México, 1554-1572*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 2009, p. 114-115 y 118.

[51] Véase el proceso contra Alonso de Castilla en *LL*, p. 48-80, y un estudio del caso con la reconstrucción de los títulos confiscados por fray Bartolomé de

En España y Portugal la inspección de tiendas de libros se efectuó con mayor regularidad, a juzgar por la documentación que se conserva del siglo XVI y las primeras décadas del XVII.[52] Lo contrario ocurrió en Nueva España, donde el escaso número de almacenes explica quizás la ausencia de ese tipo de informes.[53] No obstante, la Inquisición pronto identificó a los mercaderes castellanos que introducían impresos al virreinato, y aún de algunos obtuvo noticias anticipadas de censuras de libros que se estaban preparando en la metrópoli.[54] Y no dudamos que la correspondencia enviada por el comisario de Veracruz le sirviera al tribunal para llevar un registro de estos personajes.

De visitas a bibliotecas ordenadas por el tribunal de México a partir de 1572 sí se conserva información y ésta confirma lo dicho por Bethencourt para la península: que su vigilancia se basó en la "responsabilización de los propietarios (instituciones o particulares)". También este autor señala, sin dar ejemplos concretos, que la organización de las visitas fue más fluida y se caracterizó por la "delegación de poderes de inspección" a las corporaciones que poseían libros, como las universidades y las congregaciones religiosas.[55] Esta delegación tendió, en el caso novohispano, a respetar los ámbitos eclesiásticos: los capitulares nombrados comisarios inquisitoriales en el siglo XVI se ocuparon de examinar los libros de la catedral y de los clérigos de su obispado; los regulares, por su parte, visitaron las bibliotecas de los conventos de sus provincias religiosas y los libros que sus hermanos

Ledesma en Olivia Moreno Gamboa, "Mercaderes de libros en Nueva España. Siglo XVI", en *Historia de las literaturas en México (literatura novohispana)*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Coordinación de Humanidades, Instituto de Investigaciones Filológicas (en prensa).

[52] Incluso en Portugal se publicó un reglamento para la visita de librerías y bibliotecas en 1570. Bethencourt, *La Inquisición*…, p. 255-257.

[53] De hecho, no hay testimonios de que existieran librerías en el siglo XVI pero sí de la actividad de libreros y mercaderes de libros. Otra posibilidad es que en Nueva España la visita se limitara al examen de memorias entregadas por aquéllos a la Inquisición.

[54] En una lista de libros prohibidos el inquisidor anotó al margen de la *Vida de trece patriarcas del Viejo Testamento* de Valtanás: "háse de ver, porque creo que se prohibe en España, según he sido informado de los libreros", *LL*, p. 474.

[55] Bethencourt, *La Inquisición*…, p. 255.

poseían a título personal. Pero de ambos cleros el Santo Oficio reclamó su intervención, de forma indistinta, en el control de las lecturas de los seglares.

La primera lista de libros prohibidos que derivó de la visita de libros en el arzobispado de México es una nómina temprana de 1573, y por lo mismo muy breve. La segunda, aunque tiene como fecha probable el mismo año, es casi seguro que sea de finales del decenio porque varias censuras que el inquisidor ordena ejecutar se promulgaron oficialmente en Nueva España a mediados de 1574. Además de la *Censura general de biblias* y del Índice de 1559, esa segunda lista de libros prohibidos parecía obedecer a un edicto particular del tribunal de México, publicado en agosto de 1574. En respuesta a un *motu proprio* de Pío V, el edicto vedó los oficios marianos que no fuesen los aprobados por la Santa Sede.[56] La medida implicaba, además, retirar de circulación los populares libros de *horas* (centrados en la vida de la Virgen) en lengua vulgar que usaban los seglares para el rezo cotidiano, y corregir las versiones latinas.[57] El edicto novohispano también mandaba expurgar los escolios de Erasmo a las *Epístolas* de san

[56] Sobre la promulgación de este edicto, el inquisidor de México informó lo siguiente a la Suprema: "El edicto para recoger las oras en romance para nunca las bolver y las de latin para enmendar estaba hecho ynserto el proprio motu de su sanctd puesto al principio de las oras por su mandado corregidas, y mandado juntar el pueblo en la Yglesia Mayor para el día del S^{r} Bar^{me}. y asi reciviendo la bispera carta de V^{a}. S^{a}. se leyo con mas satisfacion y mesma diligencia se proseguira oir el districto de españoles e yndios entre los quales ay muchas oras de romance y entre ellos aun podria ser de maior perjuizio". Carta del inquisidor Pedro Moya de Contreras al Consejo de la Suprema, 1 de septiembre de 1574, AHN, *Inquisición*, L. 1047, f. 267.

[57] La medida se deriva de la aprobación de la liturgia tridentina en 1563. En consecuencia, Felipe II prohibió en 1569 (pragmática del 27 de marzo) la entrada e impresión en sus reinos de "Missales, Diurnales, Pontificales, Manuales, Breviarios, Oras en latín ni en romance, ni libros algunos de choro" sin previo examen y aprobación del Consejo Real, y ordenó a las justicias "assi en los puertos como en otras qualesquier partes […] los embarguen". Una cédula real de 1571 (9 de agosto) dirigida a los oficiales de Sevilla mandaba confiscar la liturgia que se pretendiera pasar a Indias sin licencia real. Al año siguiente (provisión del 12 de agosto) promulgó oficialmente la liturgia romana en los reinos hispanos y concedió al célebre Plantino el monopolio de impresión. Dos cédulas de finales de 1580 confirman el privilegio de distribución del *Nuevo Rezado* otorgado al monasterio de San Lorenzo el Real y la prohibición de

Jerónimo y varios tomos de sus *Opera omnia*.[58] Por último, ordenaba corregir el *Comentario* de Johannes Ferus al Evangelio de san Mateo; la Suprema había prohibido esta obra en 1562 mediante una carta acordada, luego la hizo revisar y desde 1569 permitió que circulara expurgada.[59] En suma, el edicto de 1574 agrupaba y actualizaba varias censuras tanto de carácter pontificio y regio como inquisitorial. Es importante insistir en que numerosas obras se mandaron prohibir, revisar y/o corregir por medio de acuerdos y edictos al poco de haberse publicado el *Catálogo* de Valdés de 1559. Por lo tanto, la expurgación de libros, referida sobre todo a textos académicos en latín, no arrancó con el siguiente Índice de 1584, conocido también como *Expurgatorio*.[60]

Volviendo a la segunda matrícula que nos ocupa, su confección deja un par de incógnitas sin resolver, pues a diferencia de las otras cuatro no sabemos quién la redactó.[61] A semejanza de la lista de Yucatán, registra libros prohibidos hallados en manos de particulares y en bibliotecas de conventos mendicantes, lugares prácticamente ausentes en las de Guadalajara y Puebla.[62] La

llevarlo a Indias sin su licencia. Véanse los documentos en Reyes Gómez, *El libro en España y América*…, v. II, apéndice legislativo, p. 808-824.

[58] *Opera omnia Desideri Erasmi Roterodami*, en 9 tomos, Basilea, 1540-1542. Para la lista completa de las obras de Erasmo prohibidas y expurgadas en los Índices españoles, véase Jesús Martínez de Bujanda, *El Índice de libros prohibidos y expurgados de la Inquisición española (1551-1819)*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2016, p. 526-528.

[59] "Auto de 20 de marzo de 1562: prohibición del *Comentario* de Juan Fero sobre el evangelio de san Mateo", véase Pinto Crespo, *Inquisición y control*…, p. 182. Por su parte, el edicto novohispano aclaraba que se permitía su lectura siempre y cuando el libro estuviese corregido conforme a la censura de la universidad de Salamanca, emitida en junio de 1569. Ese mismo año se publicó en Alcalá una edición corregida con permiso de la Suprema Inquisición. El *Comentario* de Ferus entró al *Expurgatorio* de 1584. Martínez de Bujanda, *El Índice de libros*…, p. 555-556.

[60] Al respecto, véase Peña Díaz, "Los expurgos", en *Escribir y prohibir*…, p. 39-77, donde el autor sostiene que "en la práctica censoria cotidiana 1559 no iba a marcar un antes y un después, tan solo iba a ser un coyuntural paréntesis", y concluye que el expurgo fue la característica de la censura inquisitorial hispana.

[61] La primera lista de 1573 la habría redactado el fiscal Bonilla. Fernández del Castillo afirmó que el documento original era de su puño y letra. *LL*, p. 471.

[62] González y Del Ángel sugieren que la lista poblana corresponde quizás a la "tercera o cuarta tanda de confiscaciones", lo que explicaría la ausencia de

extensa lista —200 registros contra 30 de la primera de 1573— presenta indicaciones sobre la necesidad de confiscar, revisar o corregir tal o cual ejemplar. De ahí la suposición de que pudiera tratarse de un documento confeccionado en el propio tribunal a partir de memorias individuales. Lo cierto es que para el inquisidor fue un valioso instrumento de trabajo que le permitió girar instrucciones —¿a uno o más visitadores?— sobre cómo proceder con cada uno de los libros registrados. Varias entradas (lugares/propietarios) se repiten y otras se actualizan (aparecen nuevas obras), indicio de que la lista en cuestión se fue redactando en el transcurso de varios años o bien, que agrupó memorias levantadas elaboradas en distintos años.

Así, estas listas de libros prohibidos eran herramientas de censura inquisitorial, resultado de las inspecciones. Además de informar sobre la presencia de obras prohibidas y sospechosas en determinado lugar, estos documentos eran objeto de calificaciones. De vuelta con el comisario local o el revisor designado, estas censuras permitirían completar el proceso de expurgación y devolución de los libros, o bien de confiscación y destrucción. Las dos listas de México de los años setenta ya presentan dichas calificaciones; en cambio, la poblana de 1588 todavía estaba en espera de revisión.

En cuanto al alcance de las primeras visitas a bibliotecas, las de particulares se limitaron casi por completo a las capitales episcopales, tanto porque allí residían los comisarios como porque en ellas se concentraban los consumidores de impresos (prebendados, letrados y vecinos principales). No obstante, las nóminas de Yucatán y de México remiten a villas y pueblos de cierta importancia. En la península, aparte de Mérida se hallaron obras prohibidas en Valladolid, Campeche, Salamanca y el pueblo de Tabasco.[63] En el arzobispado se ordenó en 1573 retirar libros a

conventos. González y Del Ángel, "La santa ignorancia…", p. 79. Tal vez lo mismo ocurriera en el caso de Guadalajara.

[63] Carta de fray Hernando de Sopuera, comisario del Santo Oficio en Mérida, acerca de los libros recogidos en este obispado (1586), AGN, *Inquisición*, v. 141, exp. 86. También publicado en *LL*, doc. XV: "Libros recogidos en el Obispado de Yucatán (1586)", p. 317-326.

dos vecinos, uno de Toluca y otro de Jalapa,[64] y tiempo después a varios seglares y un par de clérigos de Toluca, Cuernavaca, Texcoco y Temascaltepec; esto sugiere que las indagaciones se limitaron a la ciudad y el valle de México.[65]

Por el contrario, la información relativa a las bibliotecas conventuales descubre una "geografía del libro" mucho más dilatada, que responde a la propia configuración espacial de las provincias religiosas. En este sentido, las dos matrículas del arzobispado aportan información sobre la presencia de manuscritos e impresos fuera de las ciudades principales. Las casas y conventos de la provincia franciscana de México, ubicadas en cabeceras de doctrinas indígenas y vicarías, predominan en las dos listas de libros prohibidos mandados recoger por la Inquisición.

Como bien se sabe, entre las órdenes religiosas la conformación de *librerías comunes* era esencial para la formación religiosa de los regulares y su labor pastoral. En Nueva España estas colecciones se comenzaron a formar desde fechas tempranas, principalmente con libros europeos a los que se fueron sumando, desde 1538, ejemplares publicados en prensas locales, muchos de ellos escritos, como se sabe, por los propios misioneros.

Sobre la formación de las bibliotecas franciscanas, Ignacio Osorio cita unos *Avisos tocantes a la Provincia del Santo Evangelio* de 1567, donde se recomendaba "que en todas las casas haya suficiente copia de libros, conforme a la calidad de cada una dellas, así porque los religiosos se ejerciten en tan virtuosa y fructosa ocupación, como para evitar que no anden de una parte a otra cargando libros, con titulos de que no los hallarán donde van a morar".[66] Los *Avisos* sugerían además un conjunto de autores y obras indispensables, alrededor de 50 libros que conformaría lo que Osorio llamó la "biblioteca básica" franciscana:

[64] Aunque Jalapa pertenecía al obispado de Tlaxcala, figura en la lista del arzobispado.

[65] "Lista de libros prohibidos que se han de recoger" 1 y 2, en *LL*, docs. XIV y XV, p. 471-473 y 473-485, respectivamente.

[66] Citado en *Las bibliotecas novohispanas*, México, Secretaría de Educación Pública, Dirección General de Bibliotecas, 1986, p. 36-37.

> La Glosa ordinaria. Biblia y concordancias. Sanct Gregorio, Sanct Bernardo. Las obras de Sanc Agustín. El Derecho Canónico. El Concilio Tridentino. Suma Silvestrina y Angélica. Suma de Navarro. El Maestro de las Sentencias. Gabriel, super sentencias y elcaño [sic].[67] Sanct Buenaventura o Sancto Tomás. Sermones de Sanct Vicente. Y otros dos o tres sermones. Vocabulario eclesiastico, y del Antonio. Compendium privilegiorum. Enchiridion o manuales fratrum minorum. Monumenta Ordinis, autorizado. De romance. Los cartujanos. El flos sanctorum. Forma de novicios. Crónica de los frailes menores. Contempus mundi.

Para vigilar la ortodoxia de estas bibliotecas la Inquisición se apoyó inicialmente en los comisarios de las provincias religiosas, a los que de por sí tocaba *visitar* los conventos y casas de su provincia.[68] Era lógico que en sus inicios el tribunal aprovechara una figura preexistente para realizar la inspección de libros. Pero más adelante dio esta responsabilidad a los provinciales, a quienes *comisionó* para que en cada uno de los conventos de sus entidades nombraran "uno o dos religiosos los que fueren de su mayor satisfacción, y cometerles en nombre del S[an]to Oficio la licencia y facultad para que puedan expurgar los libros de la librería".[69]

Pero a mediados de 1572 fue el mismo inquisidor Pedro Moya de Contreras quien nombró *inspector de librerías* a fray Francisco

[67] Debe referirse a Melchor Cano.

[68] No debe confundirse la figura del comisario provincial, que entre los franciscanos existió desde 1533, con la del comisario general de Indias, creada en la segunda mitad del siglo XVI. Jessica Ramírez, "La dimensión imperial de la reforma de las órdenes regulares. El vicario general y el comisario general de Indias, 1560-1600", en *La dimensión imperial…*, Cervantes Bello y Martínez López-Cano (coords.), p. 40-71.

[69] In[quisici]ón de México, año de 1716. Cuaderno de las certificaciones que remitieron los provinciales de las religiones de este reino de la Nueva España y de las Yslas Philipinas de haberse expurgado según el nuevo expurgatorio del año de 1707 los libros de las librerías de los conventos de cada provincia y de los religiosos particulares de ellos, AGN, *Inquisición*, v. 763, exp. 2. Para entonces el sistema de visitas en el ámbito conventual estaba bien consolidado, a tal grado que ya se usaba un documento o forma impresa con espacios vacíos que los religiosos debían llenar con los datos que el tribunal solicitaba.

de Rivera, comisario general de la orden seráfica. Su comisión era visitar "las librerías de los conventos y monasterios de la dicha orden que son a mi cargo visitar como tal comisario, así las de la comunidad como las de los religiosos particulares". El fraile juró cumplirla ante el notario que lo acompañaba, juramento que envió por escrito al tribunal desde el convento de San Bartolomé Tepetitlán, pueblo cercano a Tula.[70]

En la carta que el fraile anexó a su juramento, refirió al inquisidor que hubo "mala disposición" hacia la visita, pero no aclaró si de los frailes de Tepetitlán o de otros conventos. También informó que en Tepetitlán había encontrado libros prohibidos, entre ellos las *Epístolas y Evangelios* que años atrás prohibió el dominico Ledesma. Ahora que existía un tribunal de la fe que buscaba introducir nuevas figuras y prácticas de control, era necesario revisar los criterios bajo los cuales se había ejercido la censura del libro antes de su instalación.

Sabemos que el comisario Rivera murió poco después de su designación, pues la primera lista del arzobispado (1573) lo señala como difunto y ordena recoger sus libros a quien los tuviere. Quizás su pronto deceso explica que dicha nómina registrara únicamente los conventos de Tlalnepantla, Xochimilco, Calpulalpan (Tlaxcala) y Xalapa.[71] En cambio, en la segunda lista el número de conventos-bibliotecas visitados se eleva a 28: 25 franciscanos y sólo tres dominicos (véase el cuadro anexo).

Estas *librerías comunes* se ubicaban en cabeceras de doctrinas del centro y sur del virreinato, donde inició la labor evangelizadora de las dos órdenes mendicantes presentes en la matrícula. Se trataba, pues, de casas religiosas emplazadas al ámbito indígena, en las que habitaban entre dos y cinco frailes, usuarios de

[70] Una ceremonia de investidura parecida se hacía en la metrópoli para la visita de tribunales locales; en este caso el inquisidor general daba la comisión a un inspector que prestaba juramento ante el Consejo de la Suprema. Bethencourt, *La Inquisición*…, p. 245. El ritual se reprodujo en Nueva España.

[71] Dudo mucho que ello se debiera a que sólo en esos cuatro conventos se hallaron libros prohibidos, porque tanto en éstos como en los demás que se enlistan en el cuadro se denunciaron las mismas obras y autores.

las bibliotecas.[72] No figuran en la lista conventos urbanos de ciudades españolas, que quizás se visitaron en otro momento.

Las tres casas dominicas de Azcapotzalco, Coyoacán y Huastepec (Oaxtepec) pertenecían a la provincia de Santiago de México, y los conventos franciscanos a la del Santo Evangelio de México que, debido a su expansión territorial, se había fragmentado en nuevas provincias religiosas: Yucatán, Guatemala, Michoacán, Zacatecas y Jalisco.[73]

¿Cuántos y qué tipo de libros prohibidos hallaron los frailes inspectores en esos conventos? Los registros de la segunda lista suman 255 libros entre las 28 casas religiosas: 160 pertenecían a las librerías comunes, 87 estaban en posesión de religiosos y de ocho se desconoce su ubicación. Se contaron alrededor de 50 títulos distintos, pero es difícil saber en qué ediciones circularon porque los registros omiten lugar y año de impresión.

Es posible agrupar los títulos en ocho categorías: *1) Biblia y exégesis* es el grupo más importante con 92 registros: 54 biblias, 3 Nuevos Testamentos y 28 *comentarios* de Johannes Ferus (1495-1554) a las Escrituras. El inquisidor de México ordenó a los regulares revisar todas las biblias para comprobar que estuviesen expurgadas "por orden y autoridad del Santo Oficio". Para ello debieron acudir a la *Censura general de biblias* (1554), que ofrecía indicaciones generales para corregir "los principales pasajes bíblicos sobre los que los heréticos [apoyaban] sus errores".[74] Sabemos que entre 1572 y 1573 calificadores del tribunal novohispano realizaron censuras de biblias para el nuevo catálogo de libros prohibidos que se preparaba en Salamanca. En abril de ese último año, Moya de Contreras envió a la Suprema "dos cuader-

[72] "Informe de la provincia del Santo Evangelio al visitador lic. Juan de Ovando", en *Códice franciscano, siglo XVI*, publicado por Joaquín García Icazbalceta, México, Andrade y Morales, 1889.

[73] Antonio Rubial García, "Las órdenes mendicantes evangelizadoras en Nueva España y sus cambios estructurales durante los siglos virreinales", en María del Pilar Martínez López-Cano, *La Iglesia en Nueva España. Problemas y perspectivas de investigación*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2010, p. 221.

[74] Martínez de Bujanda, *El Índice de libros…*, p. 26.

nicos" con "calificaciones de los apuntamientos y censura que acá se ha hecho de las Biblias".[75]

La obra exegética del franciscano Ferus ocupaba un lugar destacado en las bibliotecas seráficas. Como se dijo páginas atrás, sus *comentarios* a los Evangelios de san Mateo y de san Juan y al Eclesiastés se prohibieron por cartas acordadas de la Suprema en 1562, 1567 y 1568, respectivamente, por contener proposiciones que podían dar lugar a interpretaciones erróneas. Una junta de teólogos salmantinos revisó el *Comentario* a san Mateo y en 1569 la Suprema autorizó que circulara corregido, con la censura impresa puesta al inicio de los ejemplares.[76] Cabe recordar que el Santo Oficio de México dio a conocer esta disposición en el edicto de 1574 y creemos que a ella se refería el inquisidor Bonilla cuando anotó: "si no tiene la censura de Salamanca se ha de traer" el libro al tribunal.

En cuanto a *2)* los *padres de la Iglesia y sus comentaristas*, el problema no estaba en los escritos patrísticos —como tampoco lo estaba en las Escrituras— sino en las ediciones comentadas por teólogos reprobados. La principal preocupación del Santo Oficio era la presencia de *Epístolas* de san Jerónimo con "scholias de Erasmo". Al menos dos bibliotecas franciscanas tenían esta versión: Huexotla y Xilotepec. Algo similar ocurría con los *3) clásicos*: el licenciado Bonilla ordenó que "en las Epístolas y en los Oficios de las obras de Cicerón, se vea si hay comentos de algún hereje"; entiéndase en este caso de los reformadores Felipe Melachton, luterano, y de Juan Escolampadio, calvinista, ambos vetados en el Índice de Valdés.

[75] Carta del inquisidor Pedro Moya de Contreras al Consejo de la Suprema, 6 de abril de 1572, AHN, *Inquisición*, L. 1047, f. 241.

[76] "Auto de 20 de marzo de 1562: prohibición del *Comentario* de Juan Fero sobre el evangelio de San Mateo", "Acordada de 8 de octubre de 1567: se ordena recoger todas las obras de Fero, impresas por Miguel de Medina en Alcalá, y el *Comentario* sobre San Juan, impreso fuera de estos reinos" y "Acordada de 18 de agosto de 1568, mandando recoger otra obra de Fero, *Comentario sobre el Eclesiastés*". Tal parece que la prohibición de la obra de Ferus fue resultado de pugnas entre teólogos franciscanos y dominicos. Véase Pinto Crespo, *Inquisición y control…*, p. 182-183, 186 y 193.

El *4) ius canonicum* también fue objeto de revisión porque una censura promulgada en Roma por Pío V en el marco del concilio tridentino ordenó expurgar las glosas. Quince librerías franciscanas y dos dominicas tenían el "Derecho Canónico", pero no sabemos si el corpus completo o sólo algunas partes, pues también se registraron *Decretales* y *Clementinas*; estas últimas debían corregirse "conforme al Catálogo del Papa" o Índice romano de 1564.

Otro grupo importante de libros fueron los de *5) mística y espiritualidad*. Aquí vuelve a aparecer Erasmo, en manos de un fraile del convento de Toluca, con el *Enchiridion* o *Manual del caballero cristiano*, que se registró como "Libro de oración". Apenas un ejemplar, si hemos de creer a los visitadores. ¿Había logrado ya la política de censura del inquisidor Valdés sacar la piedad erasmista de los conventos mendicantes de la Nueva España? Pero aún sobreviven dos pilares de la mística franciscana, *Subida del Monte Sión*, de fray Bernardino de Laredo, y *Abecedario spiritual*, de Francisco de Osuna, de los que había diez ejemplares de cada uno en las casas seráficas. Es probable que algunas tuvieran las seis partes del *Abecedario* porque el inquisidor Bonilla pedía se viera "si está allí entre ellas el Convite Gracioso del Sacramento", la única parte que entró al *Catálogo* de 1559. Estos y otros manuales que enseñaban la doctrina del recogimiento y la oración mental, escritos y publicados en castellano, se vedaron por considerarse que ponían en peligro el papel mediador de la Iglesia al promover entre los fieles seglares una relación íntima y directa con Dios.

La escasa presencia de 6) *horas* se explica por las prohibiciones de las que se habló páginas atrás y quizás también por la rápida adopción del *Nuevo rezado* entre las corporaciones eclesiásticas. Únicamente se registraron diez sin especificar lengua; cifra muy baja comparada con el centenar de *horas* confiscadas a seglares del arzobispado en la misma lista, y las 84 que se recogieron en la ciudad de Puebla en 1588.[77]

[77] En el caso de los seglares el "recelo inquisitorial" hacia las *horas* se debía, según González y Del Ángel, a que "eran libros que apoyaban la devoción

Entre los textos para la *7) predicación*, labor fundamental entre los mendicantes, se encontraron diez ejemplares de *Epístolas y evangelios por todo el año* del franciscano Alonso de Montesino, prohibida en 1559 por traducir textos bíblicos en lengua vulgar. Pero tal fue su éxito, y su utilidad para la labor pastoral, que en Nueva España circularon incluso versiones manuscritas traducidas al náhuatl, razón por la cual se mandaron recoger. Había también varias doctrinas de fray Juan de Zumárraga. Debió tratarse de la *Doctrina cristiana* en castellano que el prelado publicó en 1543 y el arzobispo Montúfar prohibió en 1559 porque tenía como fuente a Constantino Ponce de la Fuente, procesado por luterano en Sevilla. Hasta 1573 un breve papal permitió que se corrigiera y se usara de nuevo.[78] Por último y en relación con la tarea de evangelización, interesa destacar el *8) Vocabulario* de fray Alonso de Molina, al que el inquisidor Bonilla ordenó expurgar "ciertas palabras" de la Carta I.

Como puede apreciarse, el repertorio de libros prohibidos comprendía textos fundamentales; quizás el núcleo de esas bibliotecas. Para fortuna de los frailes, los iniciales efectos devastadores del *Catálogo* de Valdés ya se habían amortiguado gracias al recurso de la expurgación que tanto libreros como corporaciones académicas y religiosas comenzaron a solicitar de inmediato para poder salvar sus libros.[79] Así, salvo contados casos, la lista que hemos analizado registró libros expurgables que, una vez corregidos de acuerdo con índices, censuras y edictos, habrían permanecido en los conventos.

Las bibliotecas franciscanas donde se hallaron más libros prohibidos pertenecían a algunos de los conventos más antiguos de la orden, fundados entre 1524 y 1550: Tula, Otumba, Tepeapulco, Calpan, Xochimilco y Jalapa. Los frailes llevaban varias décadas alimentando estos fondos mediante compras, intercambios con otras casas y por legados de hermanos difuntos que tuvieron libros

privada; y lo que sin duda se consideraba peor, ponían al alcance de 'mujeres y gente lega', fragmentos de la Biblia en latín o en romance". "La santa ignorancia…", p. 81.

[78] *LL*, p. 543-544.

[79] Peña Díaz, "Los expurgos", en *Escribir y prohibir*…, p. 39-77.

propios. En esas bibliotecas había textos duplicados (Biblia, San Agustín, San Jerónimo) y libros que ya entonces pasaban por viejos, como las *doctrinas* de Zumárraga. La biblioteca del convento de Xochimilco ya se había visitado previamente entre 1572 y 1573, y en esa ocasión únicamente se anotaron los comentarios de Ferus.

A lo largo de estas páginas se mostró que las visitas de navíos y librerías, como forma de control de la circulación y la lectura de libros, se ensayaron en Nueva España desde los años de 1550, cuando la Corona y la Inquisición ordenaron aplicar los primeros catálogos de libros prohibidos. En los dominios indianos esta responsabilidad recayó en los obispos; cada uno debía vigilar, asistido por comisionados (clérigos y religiosos), la calidad doctrinal de los libros que circulaban en sus respectivas diócesis. En los puertos los funcionarios reales colaboraban con los ordinarios en la vigilancia de los impresos que año con año entraban al virreinato. A partir de 1572 el tribunal de la Inquisición de México, recién establecido, intentó asumir el control del sistema de visitas y aplicarlo en su amplísima jurisdicción con base en una normativa propia, tal como hacían los tribunales de distrito de la península. La transición entre un periodo y otro no ha sido documentada; aquí sólo se han apuntado algunos datos. Con todo, queda claro que en sus primeros años de actividad el Santo Oficio se apoyó en el alto clero secular (miembros de los cabildos catedralicios) y en los prelados de las órdenes mendicantes para poder realizar las inspecciones. La organización de las visitas inquisitoriales de naos se hizo de inmediato porque se consideraba que los puertos eran los puntos más vulnerables y donde la afluencia de libros era mayor. En cambio, las visitas de librerías tardaron más tiempo en implementarse y no se lograron realizar de manera simultánea en las distintas diócesis y provincias religiosas. En estas últimas la colaboración de los conventuales en la localización y el registro de libros prohibidos fue fundamental, dado el elevado número de casas con bibliotecas y su dispersión en la extensa geografía provincial. De ahí que el alcance de las primeras visitas no rebasara las capitales diocesanas (a las que rápidamente la Inquisición dotó de comisarios) y las cabeceras de doctrinas del centro del virreinato.

Anexo
LIBRERÍAS CONVENTUALES
LIBROS PROHIBIDOS Y MANDADOS EXPURGAR (*c.* 1575-1585)

Convento	*Autor*	*Obra*
CASAS FRANCISCANAS		
Calpa		*Derecho canónico*
		Biblia
		Nuevo Testamento
		Epístolas y evangelios
		Subida del Monte Sión
	Zumárraga	*Doctrina*
Calpulalpa	Ferus	*Sobre san Juan*
		Maestro de las sentencias[a]
Chalco/Atengo	San Agustín	*Obras*[b]
		Derecho canónico
		Biblia
	Ferus	*Super Joanem*
		Epístolas y evangelios
Coatlinchán	Ferus	*Sobre san Juan*
Cuautitlán		*Biblia*
	San Juan Crisóstomo	*Obras*[c]
		Derecho canónico
	Fero	*Super Joanem*
	Zumárraga	*Doctrina*
		Subida del Monte Sión
		Thesoro espiritual[d]
		Biblia
	Molina	*Vocabulario*
Huexotla	San Juan Crisóstomo	*Obras*
	Erasmo (escolios)	*Epístolas de san Hieronimo*
		Biblia
		Derecho canónico

ANEXO. *Continuación...*

Convento	*Autor*	*Obra*
		Subida del Monte Sión
	Zumárraga	*Doctrina*
Huichapan		*Biblia*
	San Jerónimo	*Epístolas*
		Nuevo Testamento
		Decretales
	Osuna	*Abecedario*
	Zumárraga	*Doctrina*
		Exercitatio de la vida spiritual[e]
Jalapa		*Sermones*
		Biblia
		Biblia
		Maestro de las sentencias
		Derecho canónico
	Zumárraga	*Doctrina*
		Horas
Milpa de Xochimilco		*Biblia*
		Maestro de las sentencias
		Epístolas y evangelios
		Horas
Otumba	San Juan Crisóstomo	*Obras*
		Biblia
		Subida del Monte Sión
		Thesaurus anime
		Memoriale peccatorum
Ecatepec		*Biblia*
	Ferus	*Sobre san Juan*
		Derecho canónico

Convento	*Autor*	*Obra*
		Epístolas y evangelios
	Molina	*Vocabulario*
Teotihuacán		*Biblia*
		Maestro de las sentencias
Tacuba		*Biblia*
	San Jerónimo	*Obras*
		Anima fidelis
	Zumárraga	*Doctrina*
Talchitenando		*Biblia*
	Zumárraga	*Doctrina*
		Subida del Monte Sión
Tepeapulco	Osuna	*Abecedario*
		Biblia
		Biblia
	San Agustín	*Obras*
		Derecho canónico
	Zumárraga	*Doctrina*
	Ferus	*Sobre san Juan*
	San Agustín	*Obras*
		Subida del Monte Sión
Tepejic		*Biblia*
	Ferus	*Sobre san Matheo*
		Maestro de las sentencias
		Derecho canónico
Tepetitlán[f]		*Biblia*
	Ferus	*Sobre san Matheo*
Tepeyac (?)[g]	San Agustín	*Obras*
		Biblia

ANEXO. *Continuación...*

Convento	*Autor*	*Obra*
	San Juan Crisóstomo	*Obras*
		Nuevo Testamento
		Derecho canónico
		Fascículos mirre
	Zumárraga	*Doctrina*
Texcoco[h]	Fero	*San Mateo*
	Fero	*San Juan*
		Nuevo Testamento
		Derecho canónico
	Erasmo	*Chiliadas*
	Zumárraga	*Doctrina*
	Molina	*Vocabulario*
		Horas
Tlalnepantla	Ferus	*Sobre san Mateo*
	Ferus	*Sobre san Juan*
		Biblia
		Derecho canónico
Toluca	San Agustín	*Obras*
		Biblia
	San Juan Crisóstomo	*Obras*
	San Jerónimo	*Epístolas*
	Ferus	*Sobre san Matheo*
	Ferus	*Sobre san Juan*
		Derecho canónico
	Salustio	
	Erasmo	*Libro de la oración*
		Horas
		Subida del Monte Sión
		Horas christíferas
Tula		*Biblia*

Convento	*Autor*	*Obra*
	San Jerónimo	*Epístolas*
		Jus canonicum
		Subida del Monte Sión
		Sacramental
	San Jerónimo	*Epístolas*
	Molina	*Vocabulario*
	Cicerón	*Epístolas*
Tulancingo		*Augustisimo*
	San Juan Crisóstomo	
	San Jerónimo	*Epístolas*
		Manipulus curatorum
Xilotepec		*Biblia*
	San Juan Crisóstomo	*Obras*
	Erasmo (escolios)	*Epístolas de san Hieronimo*
		Biblia
	Ferus	*Sobre san Matheo*
		Tractatus sacerdotalis
		Subida del Monte Sión
Xochimilco		*Augustinos*
		Derecho canónico
	Fero	*Sobre los evangelios*
	Ferus	*Sobre san Matheo*
	Ferus	*Sobre san Juan*
		Postilla de polígramo
	Zumárraga	*Doctrina*
		Epístolas y evangelios
Xochimilco (segundo informe)		*Biblia*
		Derecho canónico
		Subida del Monte Sión
	Osuna	*Abecedario*

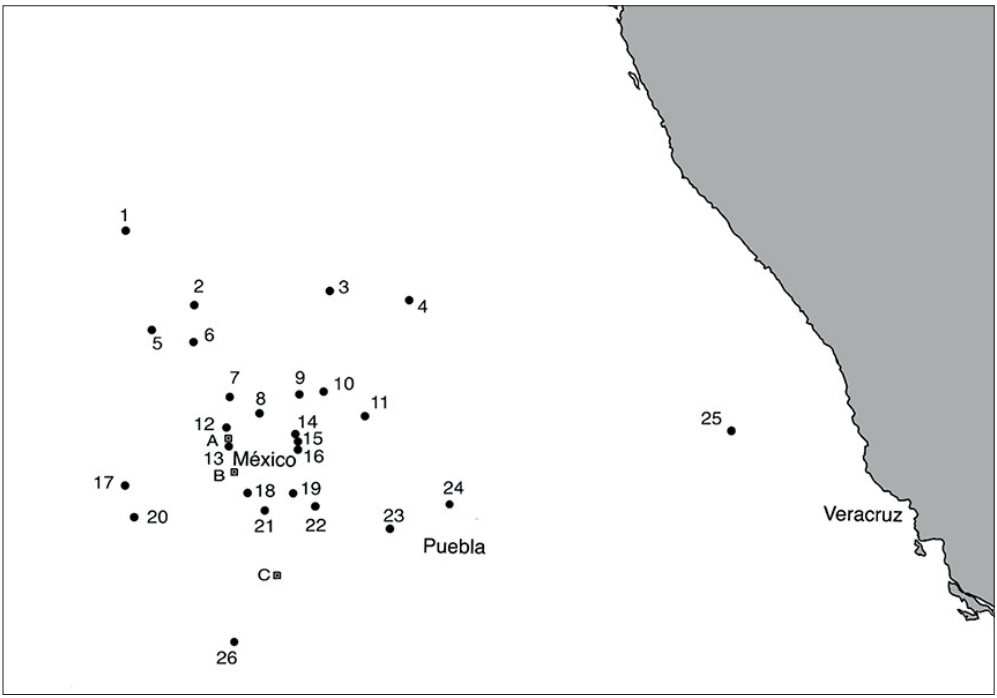
ANEXO. *Continuación...*

Convento	*Autor*	*Obra*
CASAS DOMINICAS		
Azcapotzalco		*Biblia*
		Maestro de las sentencias
		Horas
Coyoacán	San Agustín	*Obras*
	San Juan Crisóstomo	*Obras*
		Derecho canónico
		Preparatio mortis
	Erasmo	*Adagios*
	Rainero	*Sobre los Salmos*
		Maestro de las sentencias
Huastepec	San Juan Crisóstomo	*Obras*
	Plutarco	*Morales*
		Derechos y decretales
		Epístolas y evangelios
	Zumárraga	*Doctrina*

[a] Para la obra de Pedro Lombardo, la censura del inquisidor de México fue "En lo de los Sacramentos, pareciendo en lo que dice que en la parte cree, torne a la doctrina de San Pedro"; "para que se quite aquella proposición de los artículos parisienses que están al cabo".
[b] A este libro se mandó corregir el primer tomo.
[c] Se mandó corregir el sexto tomo.
[d] También se registró como *Thesaurus Spirituales*; la orden fue enviarlo al tribunal para revisarlo, lo cual ocurrió cuando el inquisidor desconocía la obra y ésta no se hallaba en el catálogo.
[e] Francisco García Jiménez de Cisneros, *Exercitatorio de la vida spiritual* (1500). Sin nota de censura.
[f] En la lista se anotó "libros de religiosos que allí moraban".
[g] Es probable que se refiera a Tepeyanco y por un error de transcripción se anotara "Tepeyac".
[h] No se aclara si los libros eran de la librería o de los frailes.

FUENTE: elaboración propia a partir de los docs. XIV y XV publicados por Férnandez del Castillo en *LL*, p. 471-495.

Mapa 1



Conventos franciscanos		*Conventos dominicos*
1. Huichapan	14. Texcoco	A Azcapotzalco
2. Tula	15. Huexotla	B Coyoacán
3. Tepeapulco	16. Coatlinchan	C Guastepec
4. Tulancingo	17. Toluca	
5. Xilotepec	18. Xochimilco	
6. Tepejic	19. Chalco	
7. Cuautitlán	20. Calimaya	
8. Ecatepec	21. La Milpa	
9. Teotihuacan	22. Tlalmanalco	
10. Otumba	23. Calpan	
11. Calpulalpan	24. Tepeyanco (?)	
12. Tlalnepantla	25. Jalapa	
13. Tacuba	26. Tlalquiltenango	

FUENTE: elaboración de Olivia Moreno y Gabriel Torres a partir de los docs. XIV y XV publicados por Férnandez del Castillo en *LL*, p. 471-495.

VISUALIZACIONES DEL TERRITORIO URBANO EN EL *ESCUDO DE ARMAS DE MÉXICO*, DE CAYETANO CABRERA QUINTERO

IVÁN ESCAMILLA GONZÁLEZ
Universidad Nacional Autónoma de México
Instituto de Investigaciones Históricas

PAULA MUES ORTS
Instituto Nacional de Antropología e Historia
Escuela Nacional de Conservación, Restauración y Museografía

Introducción: la ciudad como texto y visión

> *Yacía México, como suelen decir, por los suelos: combatida de la enemiga plaga, postrada a sus incesantes asaltos, hecha el blanco funesto de sus puntas, lástima y compasión de los sentidos. No se ofrecía cosa a la vista que no fuesen palideces, y estragos; nada al olfato, sino hediondez, y corrupción: no se gustaban, sino hieles, ni se tocaba más que el contagio; y cuando éstos lograsen divertir sus objetos, no el oído, por donde entraba el susto hasta el alma: gemía, clamoreaba en lenguas de las campanas la muerte; tocábase al riesgo, avisábase del peligro, con tanta porfía o terquedad de aquellos bronces más vocales cuanto más golpeados y heridos.*[1]

[1] Cayetano Cabrera Quintero, *Escudo de armas de México: celestial protección de esta Nobilissima Ciudad, de la Nueva España, y de casi todo el Nuevo Mundo, Maria Santissima, en su portentosa imagen del mexicano Guadalupe, milagrosamente apparecida en el Palacio Arzobispal el año de 1531, y jurada su principal patrona el pasado de 1737. En la angustia que ocasionó la pestilencia, que cebada con mayor rigor en los indios, mitigó sus ardores al abrigo de tanta sombra. Describiala de orden, y especial nombramiento del Ilustrissimo, y Excelentissimo Señor Dr. D. Juan Antonio de Vizarrón y Eguiarreta, del Consejo de S. Mag., Arzobispo de esta Metropolitana, Virrey, Gobernador, y Capitán General de esta Nueva España, D. Cayetano de Cabrera y Quintero, Presbytero de este Arzobispado. A expensas y solicitud de esta Nobilissima Ciudad, quien lo dedica a la augusta*

Conjuntando todos los sentidos pero dando la primacía a la vista, Cayetano Cabrera Quintero, poeta, presbítero e historiador mexicano, que vivió por los años de 1700 a 1775, describió así en las páginas de su *Escudo de armas de México* las consecuencias de la epidemia de matlazáhuatl que desde finales de 1736 y durante toda la primera mitad de 1737 provocó alrededor de 40 000 víctimas tan sólo en la capital de la Nueva España. El contagio se extendió en cuestión de pocos meses y siguió las rutas comerciales terrestres por buena parte del centro y el norte del territorio novohispano; causó decenas de millares más de muertes en ciudades y pueblos, por lo que entre los comentaristas del siglo XVIII suscitaría comparaciones con las grandes epidemias que en el siglo XVI azotaron a la población indígena de todo el reino.[2] Los ecos de la plaga continuaron hasta 1739 en regiones cada vez más distantes, y la península de Baja California todavía registraría un brote entre 1742 y 1744.

Si bien el lenguaje dramático de Cabrera Quintero buscaba subrayar la gravedad de la situación de la ciudad de México a lo largo de aquellos meses, a fin de ensalzar la intercesión sobrenatural de la virgen María en su advocación de Guadalupe, a quien se atribuyó el cese de la mortandad, lo cierto es que la epidemia de 1736-1739 fue en efecto un desastre de importantes consecuencias para el virreinato, como lo ha demostrado la historiografía publicada al respecto durante los últimos 20 años. Desde una perspectiva social, América Molina del Villar,[3] además de estudiar los indicios acerca del posible origen biológico de la epidemia y las dinámicas de su propagación por la geografía novohispana, ha profundizado en la forma en que el aumento de la presión tributaria y la despoblación causados por el matlazáhuatl

Magestad de nuestro rey y señor, el Señor Don Fernando Sexto, Rey de las Españas, y Emperador de las Indias, México, Imprenta de la Viuda de José Bernardo de Hogal, 1746, p. 396.

[2] Por ejemplo, Andrés Cavo, *Historia de México*, edición de Ernesto J. Burrus, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Coordinación de Humanidades, 2013, p. 444.

[3] América Molina del Villar, *La Nueva España y el matlazáhuatl, 1736-1739*, México, Centro de Investigaciones y Estudios sobre Antropología Social, 2001.

afectaron gravemente a los pueblos, sus instituciones de gobierno y su régimen de propiedad en regiones rurales del centro de Nueva España, como el *hinterland* de Puebla-Tlaxcala. Con el mismo enfoque, Miguel Ángel Cuenya Mateos ha abordado el matlazáhuatl en Puebla de los Ángeles, estudiando el impacto de la epidemia sobre su población a partir de la configuración histórica de los espacios económicos y habitacionales de la urbe, y de sus carencias infraestructurales de cara a la catástrofe sanitaria.[4] Las consecuencias de índole cultural, entre las que sobresalen sin duda la proclamación de la virgen de Guadalupe como patrona de la ciudad de México, y luego del reino de la Nueva España, así como la generalización de su culto entre la sociedad colonial, han sido ampliamente estudiadas por autores como Stafford Poole, William Taylor, David Brading y Jaime Cuadriello, entre otros.[5]

Pese a la originalidad de sus enfoques y aportaciones, todas estas investigaciones tienen en común la utilización de una importante fuente común: el *Escudo de armas de México* de Cayetano Cabrera Quintero. El *Escudo de armas* es uno de los textos más complejos dados a las prensas en la Nueva España en la primera mitad del siglo XVIII y admite muchas lecturas distintas, en parte debido su accidentada historia. Le fue encargado a Cabrera Quintero en junio de 1737 por el ayuntamiento de la ciudad en peculiares circunstancias, luego de que la corporación municipal mudase su propósito original de solicitar la obra al periodista Juan Francisco Sahagún de Arévalo, editor de la *Gazeta de México* y cronista de la Ciudad y el Reino. Detrás del cambio de intención del ayuntamiento estaba el arzobispo virrey de

[4] Miguel Ángel Cuenya Mateos, *Puebla de los Ángeles en tiempos de una peste colonial*, Zamora, El Colegio de Michoacán/Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 1999.

[5] Entre otros trabajos de estos autores cabe citar Stafford Poole, *Our Lady of Guadalupe. The Origins and Sources of a Mexican National Symbol, 1531-1797*, Tucson, University of Arizona Press, 1995; William B. Taylor, *Shrines and Miraculous Images. Religious Life in Mexico before the Reforma*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 2010; David Brading, *La virgen de Guadalupe. Imagen y tradición*, México, Taurus, 2002; Jaime Cuadriello, *Zodiaco mariano. 250 años de la declaración pontificia de María de Guadalupe como patrona de México*, México, Museo de la Basílica de Guadalupe, 2004.

México, Juan Antonio de Vizarrón y Eguiarreta, que buscaba beneficiar así a Cabrera Quintero, humanista y poeta talentoso pero de cuna humilde y escasa fortuna, y quien se contaba entre su clientela de criados y protegidos.[6] Aunque la redacción del libro parece haber concluido en 1742, su salida de la imprenta de la viuda de José Bernardo de Hogal se retrasó cuatro años más, en parte por la escasez de papel en el virreinato causada por el estado de guerra entre España e Inglaterra, aunque también por el empeño de Cabrera de alargar su texto con el fin de poder incluir el relato de los acontecimientos posteriores hasta la publicación de la jura de la virgen como patrona del reino a finales de 1746, y la muerte del arzobispo Vizarrón en enero de 1747.

Por lo que toca a su contenido, el libro es, ante todo, una detallada crónica de la gran epidemia de matlazáhuatl en la ciudad de México, pero la complejidad del relato, y sobre todo la multitud de juicios acerca de personas e instituciones emitidos por su autor a lo largo del texto, traslucen la conflictividad que permeaba en diferentes órdenes de la vida política y cultural de la capital del virreinato. De ese modo, la narración exalta el papel protagónico del arzobispo virrey Vizarrón como coordinador de los esfuerzos de auxilio a las víctimas del contagio, pero al mismo tiempo deja ver detrás las pugnas desatadas por la epidemia entre y en el interior de las élites corporativas de la capital, como el ayuntamiento, el cabildo catedralicio o el Tribunal del Protomedicato. Al mismo tiempo, el libro es una ardiente defensa de

[6] Véase una visión general de la personalidad y la obra histórica de Cabrera Quintero en Iván Escamilla González, "Cayetano Cabrera Quintero y su *Escudo de armas de México*", en *Historiografía mexicana. Volumen II. La creación de una imagen propia: la tradición española. Tomo 1. Historiografía civil*, Rosa Camelo y Patricia Escandón (eds.), México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2012, p. 583-603; para la historia del encargo del *Escudo de armas* a Cabrera, véase Iván Escamilla González, "Iglesia y memoria de la ciudad: Juan Francisco Sahagún de Arévalo y Cayetano Cabrera Quintero, cronistas de México", en *La Iglesia y la construcción de los espacios urbanos*, Francisco Javier Cervantes Bello y María del Pilar Martínez López-Cano (coords.), Puebla, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades "Alfonso Vélez Pliego"/ Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2019.

los fundamentos canónicos e históricos con que el grupo de intelectuales criollos al que pertenecía Cabrera Quintero propugnaba que la ciudad de México jurase como su patrona y protectora principal a la Guadalupana, y un nada velado ataque a los detractores y rivales intelectuales de ese círculo.[7] El empeño del autor por erigirse desde su texto en juez de muchas de estas pugnas explica que el libro haya sido, al poco tiempo de su aparición, objeto de una persecución judicial promovida por algunos de los múltiples ofendidos por la pluma de Cabrera.[8]

Por otra parte, el *Escudo de armas* representa a su modo el cumplimiento del anhelo erudito y devoto de Cabrera, quien siempre había deseado escribir una "copiosa historia" de las imágenes milagrosas de Nueva España.[9] Aunque constreñido sólo al marco de México y sus alrededores, Cabrera hizo de su obra una auténtica mina de datos sobre las prácticas religiosas y el arte del periodo y una cartografía urbana de lo prodigioso, al documentar el origen y culto de muchas de las imágenes milagrosas de Cristo, la virgen y los santos ante las que la ciudad imploró la misericordia celestial el final de la epidemia.

Por nuestra parte en este trabajo, y retomando el asunto de la dramática cita de la obra de Cayetano Cabrera con la que iniciamos, buscamos añadir un nivel más a la lectura del *Escudo de armas de México*, al abordar un aspecto aparentemente evidente del texto, pero que no por ello ha sido objeto de la lectura atenta que merece. Nos referimos a la visualización del territorio de la ciudad de México elaborada por este hombre de letras al servicio

[7] Sobre este aspecto, véase Iván Escamilla González, "Máquinas troyanas. El guadalupanismo y la Ilustración novohispana", *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, v. 21, n. 82, 2000, p. 199-232.

[8] Sobre la persecución a la obra de Cabrera, véase Escamilla, "Cayetano Cabrera…"; y del mismo autor, "La élite letrada eclesiástica y la cultura de la controversia, primera mitad del siglo XVIII", en *Expresiones y estrategias. La Iglesia en el orden social novohispano*, Francisco Javier Cervantes Bello y Pilar Martínez López-Cano (coords.), México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas/Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades "Alfonso Vélez Pliego", 2017, p. 388.

[9] Cabrera, *Escudo*…, p. 107.

de la Iglesia, y a la medida en que el retrato de la urbe que surge de su relato refleja, más allá de sus intencionalidades apologéticas manifiestas, las características de la urbe y de su desarrollo en la coyuntura de la gran epidemia. Esta propuesta de lectura del texto de Cayetano Cabrera sigue las huellas de la interpretación que Robert Darnton hiciera de la descripción de Montpellier de 1768 por un burgués que, al narrar diferentes aspectos de la vida citadina, puso en orden su mundo.[10] Guardando las distancias que impone el estudio de contextos tan distintos como Francia y Nueva España, acrecentadas por las diversas intenciones entre la descripción anónima de la ciudad francesa y la que Cayetano Cabrera acomete al hablar de la peste y su cura milagrosa en la ciudad de México, queremos sin embargo señalar que el análisis del estudioso norteamericano procede de una forma modélica en la interpretación de esta literatura testimonial. Al poner de relieve que toda descripción se liga a una intención y privilegia, clasifica y ordena aquello que se describe, es posible centrar la atención en los verdaderos intereses no declarados en la forma de escritura descriptiva.

Como se señaló arriba, se conoce ahora más acerca de las condiciones del encargo del relato a Cayetano Cabrera, así como sobre ciertas circunstancias políticas que influyeron en el texto. Sin embargo, creemos que se ha prestado poca atención a la relación entre el orden, la longitud y el énfasis que Cabrera puso en ciertos aspectos de la narración, los cuales revelan la mirada y la visión del sacerdote en una ciudad que estaba creciendo, cambiando y en crisis con la muerte de parte de sus habitantes. El sacerdote visualizó, por medio de un lenguaje complejo y retórico, un aspecto de la ciudad que otros autores habían dejado en la penumbra. Intentar caracterizar esta visión será motivo de este trabajo.

También nos parece importante reflexionar sobre las razones que nos han llevado a hablar de visualización aunque estemos

[10] Robert Darnton, "Un burgués pone en orden su mundo. La ciudad como texto", en *La gran matanza de gatos y otros episodios de la historia de la cultura francesa*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987, p. 109-147.

analizando un texto que es, entre otras cosas, la descripción de la ciudad de México. Visualizar es poner al alcance de otros algo que hasta el momento estaba oculto o carecía de importancia. En este sentido Cabrera configura una imagen de la ciudad diferente a las de sus antecesores, pues la expande a los barrios y zonas periféricas que generalmente no eran abordadas por los testimonios de viajeros o relatos de fiestas. Al elegir el orden del relato y destacar los barrios de la ciudad, el autor procedía de manera similar a las formas en que contemporáneos y amigos suyos, como los pintores cultos de la ciudad de México, creaban una obra: teniendo en mente el tema del relato y el efecto que querían conseguir, elegían un tipo de composición, disponían a los protagonistas de la escena en un orden que facilitara la narración y los ubicaban en el lugar adecuado para conferirle lógica a la imagen y enfatizar las emociones deseadas.

La ciudad invisible

Desde los inicios de la colonización la Iglesia tuvo, como se sabe, una participación fundamental en la configuración del reino de Nueva España como un espacio más para el engrandecimiento de la monarquía y para la expansión universal del catolicismo, y correspondió a la élite letrada eclesiástica enunciar este doble aspecto del territorio novohispano en diferentes obras como crónicas, hagiografías, descripciones de sus obispados, etcétera. Paradójicamente y pese a su condición de cabeza del reino de Nueva España y asiento de sus mayores poderes seculares y eclesiásticos, la ciudad de México careció a lo largo de todo el período colonial de la publicación de una historia, anales o crónica propia, a la manera de las que sobre muchas ciudades de la península ibérica se sacaron a la luz patrocinadas por sus cabildos en el curso de los siglos XVI y XVII. En vez de ello, la capital novohispana fue objeto de diversas descripciones que tocaban de manera general su historia, las cuales fueron incluidas en el discurso de muchas de las crónicas de las diferentes órdenes del clero regular y escritas por destacados

autores criollos.[11] En su práctica totalidad, esas representaciones discursivas siguieron en su caracterización de la ciudad el precedente establecido en las descripciones poéticas de autores como Bernardo de Balbuena en su *Grandeza mexicana*, de 1604, o Arias de Villalobos en su *Canto intitulado Mercurio*, de 1623, que buscaron exaltar el suelo patrio y sus grandezas naturales, humanas y espirituales.[12]

Ejemplo de ello y que nos resulta pertinente por su amplia difusión y por su cercanía cronológica a la obra de Cabrera Quintero es el "Tratado de la ciudad de México y las grandezas que la ilustran", escrito por el franciscano criollo Agustín de Vetancurt como parte de su *Teatro mexicano*, publicado en 1698.[13] Para Vetancurt, en su enjundiosa descripción, México era un paraíso "abundante no sólo de lo que pide la necesidad, sino el regalo",[14] que no obstante el desfavorable temple de su asiento lacustre que prohijaba enfermedades nada más faltar las lluvias, según el tópico desarrollado desde principios del siglo XVII por autores como el médico Diego Cisneros,[15] se habitaba gustosamente

> porque en ella se reconoce la Roma santa en sus templos y jubileos, la Génova soberbia en el garbo, y brío de los que en ella nacen, Florencia hermosa por lo deleitable de sus florestas, Milán populosa por el concurso de tantas gentes, Venecia rica, por las riquezas que produce, y liberal reparte à todo el Orbe, Bolonia pingüe por la abundancia del sustento, Salamanca por su florida Univeridad

[11] Véase Escamilla, "Iglesia y memoria…".

[12] Sobre Balbuena y Villalobos, véase Antonio Rubial, "La literatura colonial en castellano. Entre la dependencia y la autonomía", en *Historia ilustrada de México. Literatura*, Enrique Florescano (coord.), México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2014, p. 90-91.

[13] Agustín de Vetancurt, *Teatro mexicano. Descripción breve de los sucessos exemplares, históricos, políticos, militares, y religiosos del Nuevo Mundo Occidental de las Indias; tratado de la ciudad de México y las grandezas que la ilustran después que la fundaron españoles. Tratado de la ciudad de la Puebla de los Ángeles, y grandezas que la ilustran*, México, María de Benavides, 1698.

[14] Vetancurt, *Teatro*…, p. 2.

[15] Diego Cisneros, *Sitio, naturaleza y propiedades de la ciudad de México*, edición de Martha Elena Venier, México, El Colegio de México, Centro de Estudios Lingüísticos y Literarios, 2009, p. 301-314.

de ciencias, y Lisboa por sus monasterios y conventos, música, olores, y sagrado culto.[16]

La grandeza de su fisonomía moral queda enunciada en "lo que más ilustra", es decir, en la serie de los príncipes seculares y eclesiásticos que la han gobernado, en la presencia de la corte virreinal y de los más elevados tribunales del reino, en los abarrotados coros de los conventos de religiosos y monjas que la tachonan, y en la bizarría de su vecindario, "por la gala y aseo que los adorna", y que hace de México una ciudad de caballeros.[17] Resulta evidente que esta idílica ciudad está contenida en la traza formada para los españoles después de la conquista, asiento natural de los grandiosos templos y plazas que el religioso se complacía en describir; más allá de los límites del viejo damero de Alonso García Bravo, a Vetancurt sólo le interesa elogiar las huertas y fincas "que los ricos de la ciudad han edificado para su recreo".[18] Como una realidad separada de esa planta noble quedan subordinados y con sólo una brevísima mención en su descripción "los barrios y arrabales de ella […] vivienda de los indios, con callejones angostos y huertecillos de camellones con acequias, como los tenían en su gentilidad, donde siembran flores y plantan sus arboledas".[19]

La brevedad de la referencia anterior podría sorprender considerando que Vetancurt, como ministro de la doctrina de indios de San José de los Naturales, a cargo de los franciscanos, debía saber bien que, más que los espléndidos templos y palacios, la presencia de esos populosos "barrios y arrabales" donde vivía su rebaño espiritual constituía un rasgo dominante de la ciudad de México de finales del siglo XVII. Gracias a la cuantificación de Natalia Silva Prada realizada a partir de un padrón levantado por los ministros de doctrina en 1691, se puede suponer que en el más de un centenar de barrios que constituían las dos parcialidades administrativas indígenas de San Juan Tenochtitlan y Santiago

[16] Vetancurt, *Teatro*…, p. 5.
[17] *Ibid*., p. 3.
[18] *Ibid*., p. 2.
[19] *Ibid*., p. 1.

Tlatelolco vivían entonces aproximadamente 25 mil indígenas; en otras palabras, cerca de un tercio de la población total de la ciudad, si se acepta la estimación de Manuel Miño Grijalva de 85 mil habitantes para la población total de la ciudad de México hacia 1690.[20]

El desarrollo de los barrios indígenas de México durante el siglo XVII había sido marcado por diversas circunstancias. La gran inundación de 1629, que había afectado especialmente a los márgenes de la capital, sumada a un acelerado proceso de integración de los indígenas en la actividad económica de los demás grupos de la población, había contribuido a eliminar la antigua separación física entre las dos repúblicas de indios y españoles, propiciando entre los naturales una tendencia hacia la movilidad laboral de la periferia a las parroquias centrales de españoles y entre sus barrios de origen, así como a los matrimonios interétnicos. El crecimiento de la capital debido a su centralidad económica y política, aunado a la recuperación demográfica indígena en la Nueva España central registrada desde los últimos años del siglo XVII, exacerbó a la vista de los religiosos estos fenómenos, y debió terminar de convencerlos de que los indios *ladinos* y *extravagantes* que adoptaban el traje y la lengua de los españoles, dormían en accesorias y corrales del centro de la ciudad y escapaban al control religioso y fiscal, respectivamente, de los ministros de doctrina y los oficiales de república eran una auténtica amenaza al orden político y social.[21] En ese sentido, el tumulto popular del 8 de junio de 1692, achacado a la indisciplina y ebriedad de los indios, debió parecer providencial a los doctrineros, pues como se sabe el virrey conde de Galve ordenó en julio de ese año que los

[20] Natalia Silva Prada, *La política de una rebelión. Los indígenas frente al tumulto de 1692 en la ciudad de México*, México, El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, 2007, p. 170-176; Manuel Miño Grijalva, *El mundo novohispano. Población, ciudades y economía, siglos XVII y XVIII*, México, Fondo de Cultura Económica/El Colegio de México, 2001, p. 61.

[21] Silva, *La política*…, p. 170-184, analiza el problema de la población de indios *extravagantes* y halla que, contra lo dicho por los doctrineros, no solía rebasar en promedio 15% del padrón de cada una de las demarcaciones espirituales de la ciudad; por ende, tampoco podían ser causa de la supuesta despoblación.

indígenas que vivían en la traza la abandonaran y regresaran a sus barrios.[22] Vetancurt se refirió a ello en su obra en duros términos que resultan ser el único lunar en el rostro de su risueño retrato de la ciudad, además de la más extensa alusión que se permitió en su "Tratado" de las grandezas de México a aquellos cuya salud espiritual le estaba encomendada:

> este ha sido el más acertado acuerdo, así para saber si son cristianos, y se confiesen, como para que paguen a Su Majestad el tributo, porque estando en los corrales de las casas de la Ciudad escondidos, sin que justicia Secular ni Eclesiástica los conozcan, amparados de los dueños de las casas que no consienten que se entre por ningun modo en los corrales, viven como moros sin señor, y esto se experimentó, porque se halló que mas de setecientos en seis años y más ni habían cumplido con la Iglesia, ni pagado tributo. [23]

Resulta por lo menos sugerente que la iconografía de la ciudad de México contemporánea al "Tratado" de Vetancurt parezca contagiada del mismo ánimo de invisibilización de los barrios indígenas. Así, en las conocidas vistas de la ciudad incluidas en biombos de estrado como el atribuido a Diego Correa (Museo Nacional de Historia, Ciudad de México), o el de autor anónimo del Museo Franz Mayer, se ha utilizado una perspectiva sintética que no solo abarca ópticamente en un espacio más breve que el real la extensión total del territorio urbano, sino que da a la traza central y sus ilustres edificios un tamaño y protagonismo desproporcionados, mientras que los arrabales de los indios quedan convertidos en una franja estrecha y visualmente insignificante. Esta clase de vistas de índole *comunicéntrica*, según la clasificación establecida por Richard Kagan para las representaciones cartográficas urbanas realizadas en la Hispanoamérica colonial, habrían tenido el objetivo de hacer de la grandeza de la ciudad

[22] Edmundo O'Gorman, "Sobre los inconvenientes de vivir los indios en el centro de la ciudad", *Boletín del Archivo General de la Nación*, t. IX, n. 1, enero-marzo de 1938, p. 1-34.

[23] Vetancurt, *Teatro*…, p. 16.

el símbolo de las aspiraciones políticas y culturales de los criollos novohispanos, por lo que con frecuencia su mensaje se complementaba con la inclusión en el reverso del mueble de escenas heroicas de la conquista de México por Hernán Cortés.[24] Para estos propósitos, habría que agregar, la representación de los espacios urbanos de habitación de los indígenas del presente resultaba claramente irrelevante.

El escenario de la caridad

Más de 40 años después de Vetancurt, en 1737, Cayetano Cabrera Quintero tomaba la pluma para describir la gran epidemia de matlazáhuatl, y su tono no puede resultar más contrastante con el del cronista franciscano, pues lejos de rehuir la contradictoria realidad de aquella ciudad, hizo de ella parte principal de su argumento y la colocó bajo la luz meridiana de su relato. La intención de Cabrera y su mensaje al lector de su obra se reflejan perfectamente desde la composición que encargó a su amigo el pintor José de Ibarra para el frontispicio grabado de su libro (véase la figura 1a). Si bien la aparición del *escudo* guadalupano enviado por el cielo para la protección de la ciudad, contemplado con asombro y veneración por el cronista y los regidores del ayuntamiento de México, ocupa de manera inequívocamente protagonista el primer plano de la escena, resulta notable que sus figuras no se recortan contra un fondo neutro, sobre algún rompimiento de gloria o sobre el acostumbrado teatro de grandezas de la plaza mayor y sus monumentos, repetidamente descrito y retratado por cronistas y pintores. En vez de ello, se destacan ante un paisaje desolado por el dolor y la muerte causados por la peste, en un lugar que genéricamente podemos identificar como parte de los barrios indígenas de la ciudad.

[24] Richard L. Kagan, *Imágenes urbanas del mundo hispánico 1493-1780*, Madrid, El Viso, 1998, p. 244-250. Véase allí la reproducción respectivamente del anverso y el reverso del biombo del Museo Franz Mayer en las p. 246-247 y 248-249.

Un dibujo preparatorio de este grabado, probablemente el boceto inmediatamente anterior a la versión final que Ibarra entregaría al burilista Baltasar Troncoso para la realización de la estampa, nos ofrece mayor información acerca de los propósitos del escritor y del artista (figura 1b).[25] Aunque se trata de un dibujo ya bastante terminado, si se compara con la estampa que da la bienvenida al relato de Cabrera, encontraremos pequeños pero significativos cambios, en especial en el área del fondo y los cuerpos abatidos, realizados con mayor sutileza y efectividad en la tinta. El dibujo maneja con maestría la transición de los espacios por medio de la distribución de los cuerpos sobre la tierra, irregular y yerma, entre los edificios religiosos que se distinguen en la lejanía por medio de sus cúpulas y torres.[26]

El pintor debió de haber trabajado directamente con Cabrera en la concepción del frontispicio buscando ofrecer al lector una imagen igual de elocuente que el texto, pero más inmediata. A manera de una écfrasis, mientras Cayetano Cabrera describió con palabras los barrios en donde la peste asolaba a los habitantes desprotegidos, Ibarra dio forma a las imágenes de este *retrato* verbal por medio de una composición abierta, en la que el retrato del espacio urbano ofrecido detrás de la escena principal genera una idea global del desastre. Al igual que en otros tipos de obras, como biombos, lienzos sueltos de *pintura de la tierra*, o bien series de *mestizaje* o *pinturas de castas*, la inclusión de

[25] Se halla encuadernado entre los borradores de las obras de Cayetano Cabrera conservados en la Biblioteca Nacional de México.

[26] Aunque carece de firma y fecha es posible afirmar con certeza que es un dibujo de la mano de Ibarra. La cercanía entre el sacerdote y el pintor está plenamente acreditada, y entre los papeles de Cayetano Cabrera hay otros documentos que se relacionan con el pintor. El hecho de que el dibujo sea claramente un modelo previo al grabado y no una copia de éste descarta que se hiciera como un recuerdo posterior. Por último, la seguridad de trazo, proporciones y escalas, así como la técnica de dibujo, cercana a la tratadística pictórica de la época, difícilmente podrían haber sido obra de un pintor o dibujante aficionado, como podría haber sido Cayetano Cabrera. Es más probable que el dibujo fuera el que sirvió para que el sacerdote aprobara los últimos detalles, antes de que se entregara al grabador. Véase *El Arte Maestra: traducción novohispana de un tratado pictórico italiano*, estudio introductorio y notas de Paula Mues Orts, México, Museo de la Basílica de Guadalupe, 2006, p. 71-83.

elementos particulares cuidadosamente planeados daba un contexto a los relatos pictóricos; en ese sentido, el fondo de una obra ayudaba enormemente a transmitir sintéticamente los detalles y realidades de los protagonistas de la escena, generando en el espectador sensaciones de verosimilitud y claridad y haciendo corresponder el tiempo en el que transcurría el relato pintado, la ubicación de los personajes y los afectos o emociones de cada uno de ellos, como dictaba la teoría pictórica. Así los dos autores, Cabrera e Ibarra, crearon respectivamente a través de la pluma y de los trazos una descripción verosímil de los efectos de la peste y de la atención a los indios, sus principales víctimas, centrados en las zonas periféricas de la urbe.

Enunciado así el escenario, lo que Cabrera propuso a los lectores del *Escudo de armas* no fue el viejo tema de México como teatro de grandezas o corte imperial del Nuevo Mundo, sino como espacio de la caridad:

> Es México como cabeza de este reino el patrimonio y territorio de la caridad: corre por toda Nueva España; pero en esta parece fijó su domicilio: aquí vive como en su casa: y siendo mucha parte de su desahogo las de hospitalidad para con los pobres y enfermos (que no suelen ser muy peregrinos) son muchas las que tiene, y muy ricas: unas de sus propios erarios, y otras de su fincas y propios.[27]

Como historiador de la epidemia, Cabrera no renuncia a describir la ciudad, pero lo hará en función de su nueva identidad como escenario de la generosa asistencia a muchos de sus afligidos habitantes. Si tradicionalmente los cronistas se complacieron en enumerar ordenada y jerárquicamente los principales hitos urbanos como la catedral, el palacio real, los conventos o los paseos, Cabrera en cambio superpondrá a la corografía de la ciudad la nueva de la caridad. Esta virtud reconfigura simbólicamente el mapa de la urbe a partir de los hospitales (San Pedro, Amor de Dios, Real de Naturales, de la Concepción o de Jesús Nazareno, San Hipólito, San Lázaro, San Antonio Abad, del Espíritu Santo),

[27] Cabrera, *Escudo*…, p. 82.

que la epidemia ha convertido en los nuevos puntos de referencia para sus habitantes.

Sin embargo, los hospitales de México, todos casi tan antiguos como la misma ciudad, en su mayoría resultaban insuficientes ante la emergencia, no sólo por haber sido rápidamente rebasados en su capacidad material, sino por ubicarse dentro de los límites de la vieja traza, cuando la inmensa mayoría de quienes clamaban por auxilios corporales y espirituales se hallaban en los barrios del contorno de la ciudad. Frente a ello, nos dice Cabrera, la respuesta de los ciudadanos prósperos de México, alentados y conducidos por el arzobispo y por figuras como el jesuita Juan Martínez, auténtico procurador de la caridad, que terminó él mismo contagiándose y muriendo de la plaga, fue la de crear hospitales provisionales en casas "que situadas a proporción en los barrios les pudiesen servir de hospitales" y acercasen a sus habitantes los beneficios que la enfermedad y la distancia física les hubiesen negado. Se abren así el hospital de San Sebastián en el barrio de ese nombre, y el de Nuestra Señora de los Milagros en el barrio del Hornillo, gracias a la munificencia del prior y cónsules del Consulado de comerciantes, de los regidores marqués de Villapuente y Felipe Cayetano de Medina y Saravia, de Joseph de Veitia Linaje y del banco de plata de Francisco de Fagoaga. Además de éstos, con el patrocinio arzobispal se abrieron otros más: uno en Santa Catarina Mártir, en una plaza de gallos propiedad del asentista Vicente Rebeque; otros dos en San Hipólito y San Lázaro que se abren a los contagiados en general; el de Nuestra Señora de Guadalupe en el puente de la Teja, sostenido por los capitulares Movellán y de la Peña; y el de San Rafael, en el barrio de San Pablo, patrocinado por el arcediano de la catedral, Alonso Moreno y Castro.[28]

En la nueva geografía caritativa, en la que los arrabales indígenas se han vuelto el territorio más importante de la ciudad, los auxilios espirituales, únicos que la mayor parte de las veces podían aprovechar ante la impotencia de la medicina, juegan por supuesto un papel fundamental. Cabrera dedica considerable espacio a

[28] *Ibid.*, p. 83-85.

exaltar la diligencia de los religiosos como los jesuitas que, sin tener formalmente ministerio de indios, recorrían las calles y casas de los barrios vecinos a sus conventos y colegios ofreciendo confesión. Los carmelitas, por su parte, se desplegaban "no sólo en sus pobres contornos y dilatados barrios, como el de San Sebastián, y Santiago, que son hoy de los más poblados, y lo fueron también de enfermos; sino en los cercanos, y si no nos engaña verlos solos, más contagiosos hospitales, como fueron el de Santa Catarina Mártir y el de San Sebastián, que cogen y cogían al Carmen en medio".[29] A su vez, los mercedarios a solicitud del arzobispo virrey se hicieron cargo de la administración del hospital del Hornillo al fallecer su fundador el jesuita Martínez, mientras por todas partes se ocupaban de confesar "no sólo gente de suposición y de la común que habla y se entiende en castellano, sino de muchos de los indios cuyo idioma entendían [...]. Donde más continuó este tesón fue por los barrios de San Juan y contornos, que dicen de Betlehen, en que fundó y mantiene este militar orden el colegio de San Pedro Pascual".[30]

Una ciudad impenetrable

Pero sin duda es el libro III del *Escudo de armas de México* —dedicado a la narración de las peripecias de los párrocos y sus asistentes que en sus respectivos territorios administraban día y noche y sin descanso el viático y la unción a los enfermos y moribundos y enterraban a los muertos de sus feligresías— en donde Cabrera nos presenta una visión absolutamente inédita de la ciudad desde sus territorios indígenas. Los territorios parroquiales de la ciudad, descubren estos ministros al recorrer los barrios en cumplimiento de su encargo, son excesivamente grandes, y para colmo y con mucha frecuencia, inaccesibles; no obstante, el celo que demuestran en la observancia de su deber en semejantes circunstancias, superando la repugnancia al contagio y la

[29] *Ibid*., p. 186-187.
[30] *Ibid*., p. 189.

muerte[31] y sin el acicate del voto de obediencia que mueve a los regulares, hace al cronista otorgar al clero secular la palma de la heroicidad en el consuelo a las víctimas de la epidemia, "pues aunque por sí fuertes, divididos y libres de cualquier otro vínculo, sólo los puede encordonar la caridad a que auxilien en estos frangentes en que es cierto el riesgo de la vida".[32]

Para la comprensión de esta sección del relato de Cabrera, y de la propia ciudad de México en la encrucijada del gran matlazáhuatl, resulta de gran utilidad acompañar su lectura con la de un importante plano de la capital novohispana —actualmente conservado en el Museo Nacional de Historia— contemporáneo de la misma epidemia y realizado por un grupo de importantes arquitectos que trabajaban bajo la regulación laboral del ayuntamiento (véase la figura 2). Realizado en lienzo y de casi dos metros de ancho, sus autores fueron Pedro de Arrieta,[33] Miguel Custodio Durán, Miguel José de Rivera, José de Herrera, Manuel Álvarez y Francisco Valdez, como se señala en la tarja que ostenta en la esquina superior izquierda.[34] Ahí también se aclara que el *mapa* pretende lograr una representación adecuada de los distintos espacios de la ciudad con el fin de valuar correctamente sus terrenos, en especial los de los barrios, que no eran bien conocidos anteriormente. Este grupo de arquitectos se encontraba entonces enfrascado en una discusión para la renovación de sus ordenanzas, buscaba de paso una más clara definición de su actividad como digna y noble. Por ello el *mapa* o *plano* remite a unas ordenanzas que estaban propuestas para su aprobación, y refiere

[31] *Ibid*., p. 241.

[32] *Ibid*., p. 214.

[33] A este célebre arquitecto alude el nombre ("Plano de Pedro de Arrieta") con el que comúnmente se conoce este plano.

[34] Sobre el plano, véase Francisco de la Maza y Luis Ortiz Macedo, *Plano de la ciudad de México de Pedro de Arrieta, 1737*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Estéticas, 2008; Óscar Flores Flores, *El arquitecto José Eduardo de Herrera (ca. 1690-1758). Una reflexión sobre la arquitectura novohispana de su tiempo*, tesis para de doctorado, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2011, en especial p. 331-336.

a que cada maestro arquitecto debería tener una copia de éste con los precios que ahí se señalaban.[35]

De este contexto parece desprenderse que el crecimiento de la ciudad hacía necesario que justamente los barrios recibieran atención, para poder regular la actividad constructiva. En tal sentido, la representación de la ciudad que proporciona el plano de 1737 es una fuente inigualable para comprender la estructura de la urbe en esos momentos, ya que lejos de *sintetizar* o idealizar el territorio urbano a la manera en que lo hacían los biombos de finales del siglo XVII antes mencionados, el mapa reflejaba una visión total de una realidad material que incluso implicaba el conocimiento del valor catastral de las diferentes zonas de la ciudad. Presentado como una vista aérea, el mapa combina perspectivas pictóricas para hacer visibles aspectos muy importantes para la arquitectura: las fachadas de las construcciones y las techumbres con sus patios (y torres y cúpulas en el caso de los templos) que distribuían en ellos la luz, el aire y en ocasiones el agua, así como su número de plantas. Este punto de vista permite distinguir la traza regular en el centro de la ciudad y también percatarnos de cómo se pierde en las zonas aledañas, en las que las anchas calles ceden su rectitud a las intrincadas callejuelas y callejones, así como a la presencia de árboles y terrenos vacíos. La elección por parte de los arquitectos de estas perspectivas se debe a su capacidad de abarcar gran cantidad de información en poco espacio, y de generar relaciones espaciales y de escala entre las edificaciones de manera relativamente fácil.

[35] Pareciera que los arquitectos tuvieron muchos problemas para la renovación de sus ordenanzas pese a que tuvieron una intensa actividad ligada a este propósito. Como parte de ésta debería entenderse quizá la realización de este mapa o plano (y sus posibles copias para cada maestro). Se sabe que en 1735 los mismos arquitectos habían presentado al ayuntamiento una propuesta de nuevas ordenanzas, quizá las que se mencionan en la tarja, y que no fueron aprobadas, por lo que intentarían una nueva reforma en 1746, que tampoco corrió con suerte. Queda pendiente estudiar con detenimiento la relación de estos documentos con la creación de este mapa y las aspiraciones de los maestros al respecto. Los documentos de 1735 pueden consultarse en Ana Eugenia Reyes y Cabañas, "Las ordenanzas de arquitectura de la ciudad de México de 1735", *Boletín de Monumentos Históricos. Tercera Época*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, n. 1, 2004, p. 41-49.

Es importante señalar que Cayetano Cabrera recibió el encargo de escribir el *Escudo de armas* con menos de un mes de antelación de la fecha atribuida al plano;[36] la ciudad allí retratada era por lo tanto la misma que había sido diezmada por la peste, y que con la remisión de la epidemia que por entonces ya se vislumbraba estaría a la espera de una reconfiguración de sus espacios.[37] Si gracias a Arrieta y sus colegas los barrios indígenas de la ciudad formaron parte, posiblemente por primera vez en su historia, de una visión corográfica integral de la ciudad, la narración de Cabrera Quintero presentaría al mismo tiempo a los ojos de la élite letrada un aspecto de la urbe y de su desarrollo hasta entonces ignorado y despreciado por sus panegiristas tradicionales.

En efecto, a través de la pluma de Cabrera recorremos rumbos donde la paradójica alternancia entre los efectos de las inundaciones periódicas y la falta de agua potable marca la cotidianidad de sus habitantes. Así lo constatan los curas que buscan ingresar en ellos con la carroza que desde su sagrario parroquial lleva el viático a los enfermos agonizantes sólo para descubrir en rumbos como la *trasera* de la Alameda, entre el convento de Corpus Christi y el Hospital de Naturales, más que calles, isletas o ciénegas, tal y como se le retrata también en el plano de 1737:

> Tomábase la carroza debida a la Sacramentada Majestad, y su respeto, y se llegaba a empeño en que era más comodidad el dejarla, y

[36] El arzobispo Juan Antonio de Vizarrón habría dispuesto el 8 de junio de 1737, a solicitud de los regidores Felipe Cayetano de Medina y Saravia y José Francisco de Aguirre Espinosa, la redacción por Cabrera Quintero de la crónica de la epidemia. Véase Escamilla, "Iglesia y memoria…". En cuanto al plano, existen algunas dudas respecto de la fecha de 15 de julio de 1737 incluida en el mismo. Óscar Flores menciona que existen los documentos notariales sobre la hechura del mapa, y que no se corresponden, por pocos meses, con la fecha de la cartela. Flores, *El arquitecto*…, p. 332-333.

[37] No se han estudiado los precios que tiene el mapa, pero es posible advertir que tienen varias correcciones, quizá realizadas en distintos momentos de su historia, hoy perceptibles gracias al adelgazamiento de la capa pictórica por el cambio de refracción de la luz, que ha vuelto visibles ciertos números que debieron quedar borrados y tachados. Aun sin haber hecho un estudio de todos es posible advertir que la tendencia de los precios es al alza.

> a veces necesario por lograr de tiempo lo que se acortaba de pasos, y en que andaban con más velocidad los pies, que las ruedas. En partes que cabían aquellos, y no estas, valió cortar el nudo y rodeos de las calles, empeñándose a otro laberinto de delgados puentes y veredas, para que no partiesen los enfermos no sólo sin el viático, pero sin romper los otros nudos de sus culpas [...] De una a otra banda (por donde aún es México laguna, y todo zanjas) gritaba la necesidad a este auxilio, y animoso de celo el ministro le emperezó tomar la carroza a aquel rodeo: arriesgóse, cargado todo un Dios, a un tronco, que por lo delgado y tortuoso suele ser más precipicio que puente.[38]

Cabrera no omite contarnos lo que encuentra el ministro que finalmente llega al hacinado jacal donde se le ha requerido para confesar o dar el sacramento:

> [A los indios] bástales poner el pie en lo más incómodo para fijar allí su habitación. No hay ruina, por desecha; sótano, por oscuro; rincón, por asqueroso que no ocupen; espían cualquier corral, y el que no bastara para algunas aves caseras, y para criar pocas gallinas, a pocos días del arrendamiento ya es corral de vacas, y aún de toros; no los aterra el desabrigo, porque de lo que encuentran arman uno que parece tejadillo, y es una criba por donde se puede cernir todo el sol. Si les pide alcoba el descanso son paredes, sea lo que fuere; y si pueden, con menos de cuatro ya están hechas las casas, que llaman jacales.[39]

No son pocos los párrafos en los que el autor nos brinda valiosísima información al describir los patrones de asentamiento de los barrios, y las dificultades que esto acarreaba a la administración sacramental (véase la figura 3). La parroquia de Santa Catarina, por ejemplo, cuyo padrón había sido severamente diezmado por la epidemia al registrar, según Cabrera, 1 400 víctimas de la peste, daba sin embargo mucho qué hacer a sus ministros dedicados todo el día a olear enfermos y sepultar difuntos, debido

[38] Cabrera, *Escudo*…, p. 234-235.
[39] *Ibid*., p. 46-47.

a la cantidad de población flotante que recibía, y que no fue menos golpeada por la enfermedad:

> la multitud de indios así patrios, como foráneos, que se interpolan en casas de vecinos, y que ocupados en la arriería del pulque, y otros géneros más necesarios, pueblan diariamente muchos patios que llaman corrales, las bodegas, hospederías y mesones de los distritos de Santa Ana, el Carmen y Santiago, a donde traían o llevaban los gajes del hospicio en el contagio, dejando a esta parroquia el trabajo de asistirlos.[40]

En otros casos, como en la colación de la Santa Veracruz, la asistencia a su feligresía la dificultó "la extensión de su distrito, que si poblado, no podrá negarse disperso, y la más desparramada jurisdicción que se halla en parroquias de México". En el caso de esta parroquia, como en el de otras de la ciudad, a los asentamientos que se agrupaban con mayor o menor orden en torno a sus respectivas capillas de barrio había que añadir sectores urbanizados alrededor de estructuras o unidades productivas diversas, como "los tres obrajes, y casas de zapatería (que sin otras panaderías, y otras vecindades o estanzuelas) se han levantado a pueblos en cotos de su jurisdicción".[41]

Quizás no por casualidad Cabrera reserva algunas de sus más oscuras tintas a la situación en los territorios de doctrina que aún seguían bajo la administración de los regulares, quienes se habían visto abrumados por los efectos de la epidemia. La vasta feligresía indígena de los franciscanos incluía San José de los Naturales, con los veinte barrios, once ermitas, y cinco visitas fuera de la ciudad sujetos a San Juan Moyotla, cuyo rumbo se caracterizaba en el plano de 1737 por tener, usando la expresión de Cabrera, "más casas que calles"; Santiago Tlatelolco, con seis parcialidades, veinte barrios y cinco pueblos de visita; y Santa María la Redonda, barrio golpeadísimo por la peste y cuya iglesia titular, arruinada por el derrumbe de un mal planeado camarín construido pocos años atrás para albergar a su otrora célebre imagen

[40] *Ibid.*, p. 242-243.
[41] *Ibid.*, p. 247.

de la Asunción, resulta adecuada metáfora de su estado. El único bien que a este último vecindario le había sobrevenido con la plaga, dice Cabrera, es el de haber cesado los combates a pedradas que cada año se libraban entre sus habitantes y los de Tlatelolco, y que nada pudo impedir hasta que sobrevino la mortal "guerra o pedrea de Dios".[42]

No era muy diferente el panorama en San Pablo Teopan —doctrina que originalmente los religiosos franciscanos "administraban, y ministraban lo que no podían administrar", hasta su cesión a los agustinos que la conservaban en el día— ni en San Sebastián Atzacualco, distrito cuya "melancolía y aridez" ordinarias se habían agudizado con el matlazáhuatl. A la jurisdicción de esta última pertenecía la doctrina de Santa Cruz Coltzingo, ubicada al oriente de la ciudad, y en la que el problema de la dispersión poblacional (claramente visible en el mapa de Arrieta) se agravaba por el de la carencia de agua, que se acarreaba todo el tiempo a gran costo para sus habitantes:

> no tenía [el barrio] ahora otra realidad que Santa Cruz, bien pesada (por lo que allí se cargó la plaga) para sus feligreses enfermos, y mucho más para su ministro y operarios [...] No podía serles muy ligera en caso de necesidad, salpicándose todo su distrito de vecinos que cuando se juntan entre sí cuando concurren, separan sus casas cuando pueblan, y más de otras cuatro del trato de panadería, de las que en cada una suele haber más indios que en un pueblo.[43]

Lo anterior no significa, sin embargo, que en los barrios dominara el absoluto desconsuelo espiritual frente a la catástrofe. Así, la última de las deprecaciones públicas que el cabildo de la ciudad organizó en marzo de 1737 en diferentes templos para pedir a sus patronos celestiales el final de la peste tuvo lugar en la iglesia de Santiago Tlatelolco,

> parroquia del barrio y numerosa poblazón de Tlatelolco, gran parte en su gentilidad de México, y hoy la mayor de indios mexicanos,

[42] *Ibid*., p. 250-258.
[43] *Ibid*., p. 261-263.

> y como tal lastimosamente destrozada a los rigores de la fiebre. El motivo a elegir este templo antes que otro, fue a más de la necesidad, que era grave en los indios de allí, por ser más, por venerarse en el la milagrosa imagen de San Antonio de Padua a que llaman el de Santiago, y a quien por el socorro a sus necesidades tiene gran devoción no sólo el barrio sino México.[44]

Del mismo modo, y al igual que el resto de los habitantes de México, los vecinos de sus arrabales lograron en sus calles la presencia de las más famosas y devotas imágenes milagrosas de la ciudad, que se sacaban en largas y solemnes procesiones a lo largo de los meses más difíciles de la epidemia para solicitar la clemencia divina; en esas procesiones participaban activamente los gobernadores y el común de los indios, y al menos temporalmente sacralizaban de manera esperanzadora los territorios de su recorrido.[45]

Conclusión: a la vuelta del desastre

Con mucha frecuencia el *Escudo de armas de México* de Cayetano Cabrera Quintero ha padecido la condescendencia de una crítica que no le ha atribuido más mérito que el de ser el más exagerado producto del *barroquismo* literario e ideológico novohispano. La innegable dificultad de la expresión formal de Cabrera ha estorbado sin duda al deseo de comprender al autor y los propósitos de su obra. A ello se añade que su asunto principal —la gran epidemia de matlazáhuatl y la jura guadalupana— ha dejado en la sombra muchos otros aspectos relevantes del libro, pese a lo cual poco a poco Cabrera ha comenzado a dejar atrás su mala reputación de autor ilegible e incluso otros textos suyos empiezan a ser objeto de la atención de los investigadores como expresión de la efervescencia cultural de la capital novohispana durante la primera mitad del siglo XVIII.

[44] *Ibid*., p. 150.

[45] *Ibid*., p. 155-190. Cabrera enumera las imágenes que se sacaron en procesión durante esos meses y detalla sus recorridos por la ciudad.

En este sentido, una revisión cuidadosa del *Escudo de armas de México* nos permite descubrir que el conocimiento de la ciudad de México por Cabrera Quintero no se limitaba a la traza original y sus grandes hitos arquitectónicos. Observador atento de la ciudad y de sus diversos territorios, fue capaz de comprender las problemáticas de toda índole que afectaban a una capital en expansión como México, cuyo crecimiento demográfico y urbano no se detuvo ni siquiera después del fuerte golpe del matlazáhuatl. La representación pormenorizada del espacio urbano en su gran obra no es sólo un recurso de verosimilitud literaria, sino un reflejo de la cambiante realidad de la urbe. Al asumir el reto de describir los efectos de la epidemia sobre la población del extenso cinturón de los barrios indígenas de México, Cabrera presentó a sus lectores la ciudad que los escritores que le habían precedido en su descripción no habían querido o no habían sabido ver. Su obra fue así, en el terreno discursivo, tan revolucionaria como lo fue en el cartográfico el plano de los arquitectos de 1737, antecedente indudable de las representaciones ilustradas del espacio urbano de la capital.

Aún puede decirse algo más acerca de la trascendencia tanto de la epidemia como de su retrato en las páginas de Cabrera Quintero, a la luz de la comparación con otro gran desastre cronológica y geográficamente cercano al matlazáhuatl y sus consecuencias sociales: el terremoto y marejada que arrasó Lima y el puerto de El Callao en 1746. En su estudio sobre esa catástrofe el historiador norteamericano Charles F. Walker ha puesto de manifiesto atinadamente cómo el virrey del Perú, José Manso de Velasco, intentó hacer del proceso de reconstrucción de Lima una oportunidad para el reordenamiento urbanístico y social de la ciudad. Con desigual fortuna debido a la resistencia de las élites, Manso intentó que las nuevas edificaciones se conformaran a parámetros arquitectónicos mejor adaptados para resistir a futuros embates sísmicos, y trató de reducir el que juzgaba nocivo predominio de la Iglesia sobre la propiedad inmueble de la ciudad. Del mismo modo, observó con preocupación que la crisis desencadenada por el terremoto hacía extenderse entre la población indígena de la capital el descontento tributario que llevaba

varios años provocando disturbios en el interior del virreinato, y advirtió a la Corona sobre el creciente malestar social que terminaría por estallar pocos años después en la gran rebelión de Túpac Amaru II.[46]

De manera similar, y si bien el matlazáhuatl no produjo de inmediato una iniciativa semejante a favor de una reforma del espacio urbano en la capital novohispana, creemos que la crisis epidémica visibilizó y puso de manifiesto las necesidades y problemáticas de un amplio sector de la población de la ciudad y del territorio que habitaba, relegados hasta entonces en el discurso oficial, y cuyo control social se había encargado a un sector del clero (los regulares) ya en franco declive para la primera mitad del siglo XVIII. En este sentido, el *Escudo de armas de México* daba voz sin duda al punto de vista del clero secular acerca de los defectos e insuficiencias de la administración sacramental urbana de los religiosos, y junto con otras opiniones entonces en circulación pudo tal vez contribuir a crear las condiciones que a partir de la publicación en 1749 de los decretos de secularización de doctrinas permitieron a prelados ilustrados como los arzobispos Manuel Rubio y Salinas y Francisco Antonio de Lorenzana plantear la reestructuración de los antiguos territorios parroquiales de la ciudad y el fin de la segregación espiritual de los indígenas.[47]

Finalmente, a la luz de la lectura de Cabrera Quintero puede proponerse que la constatación por las élites durante la epidemia de la marginación en que vivía buena parte de la población indígena urbana, y del impacto que esto podía tener en las condiciones generales de salubridad y convivencia social de la ciudad, fue uno de los detonantes para la discusión de ambiciosos planes de transformación y recuperación del control del espacio de la capital. Tan sólo unos pocos años después, en las décadas

[46] Charles F. Walker, *Colonialismo en ruinas. Lima frente al terremoto y tsunami de 1746*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 2012.

[47] Sobre las diferentes facetas del proceso de secularización de doctrinas en Nueva España y su culminación a partir de mediados del siglo XVIII, véase María Teresa Álvarez-Icaza Longoria, *La secularización de doctrinas y misiones en el arzobispado de México, 1749-1789*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2016.

de 1740 y 1750, y en consonancia con el avance del reformismo en todos los órdenes del gobierno de la monarquía, la ciudad fue testigo de proyectos de ordenamiento urbano como la reconstrucción de las acequias y garitas del resguardo fiscal,[48] el intento de imposición de una contribución general para el empedrado de las calles por el virrey conde de Fuenclara y el censo general de la población de la capital, ordenado por el virrey primer conde de Revillagigedo.[49] Se preparaba así el terreno para la gran discusión acerca de la reforma de la ciudad de los últimos años del siglo XVIII, en que a partir de nuevas y crecientemente secularizadas visualizaciones del territorio urbano, la opinión pública propondría nuevas pautas para la relación entre la urbe y sus habitantes.

[48] El resguardo fiscal era la vigilancia que se ejercía en los accesos terrestres y acuáticos de la ciudad de México a fin de evitar que las mercancías que entraban diariamente en su territorio evadieran el pago a la Real Hacienda del impuesto de la alcabala. A ese efecto se construyeron sobre esos accesos garitas o casetas con puertas (o compuertas en el caso de las vías acuáticas) para que los vigilantes revisaran que los cargamentos traídos por mulas y trajineras cumplían con esa obligación; al mismo tiempo y a falta de murallas se cavaron y rellenaron de agua zanjas o acequias en el perímetro de la ciudad para que las mercancías que venían por tierra no se introdujeran en ella por otros puntos que no fueran las garitas.

[49] Sobre estos proyectos véase Guadalupe de la Torre Villalpando, *Los muros de agua. El resguardo de la ciudad de México. Siglo XVIII*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Gobierno de la ciudad de México, 1999; Esteban Sánchez de Tagle, *Los dueños de la calle. Una historia de la vía pública en la época colonial*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Departamento del Distrito Federal, 1997; *El quehacer de censar. Cuatro historias*, Sonia Lombardo de Ruiz (coord.), México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2006.

a b

Figura 1. *a)* José de Ibarra (dib.), Baltasar Troncoso (grab.), Frontispicio del *Escudo de armas de México* de Cayetano Cabrera Quintero, 1743, impresión calcográfica. *b)* José de Ibarra, Diseño previo para el frontispicio del *Escudo de armas de México*, *ca*. 1743, tinta y aguada sobre papel, 21 × 14.5 cm, tomado de *El Arte Maestra: traducción novohispana de un tratado pictórico italiano*, México, Museo de la Basílica de Guadalupe, 2006, p. 190

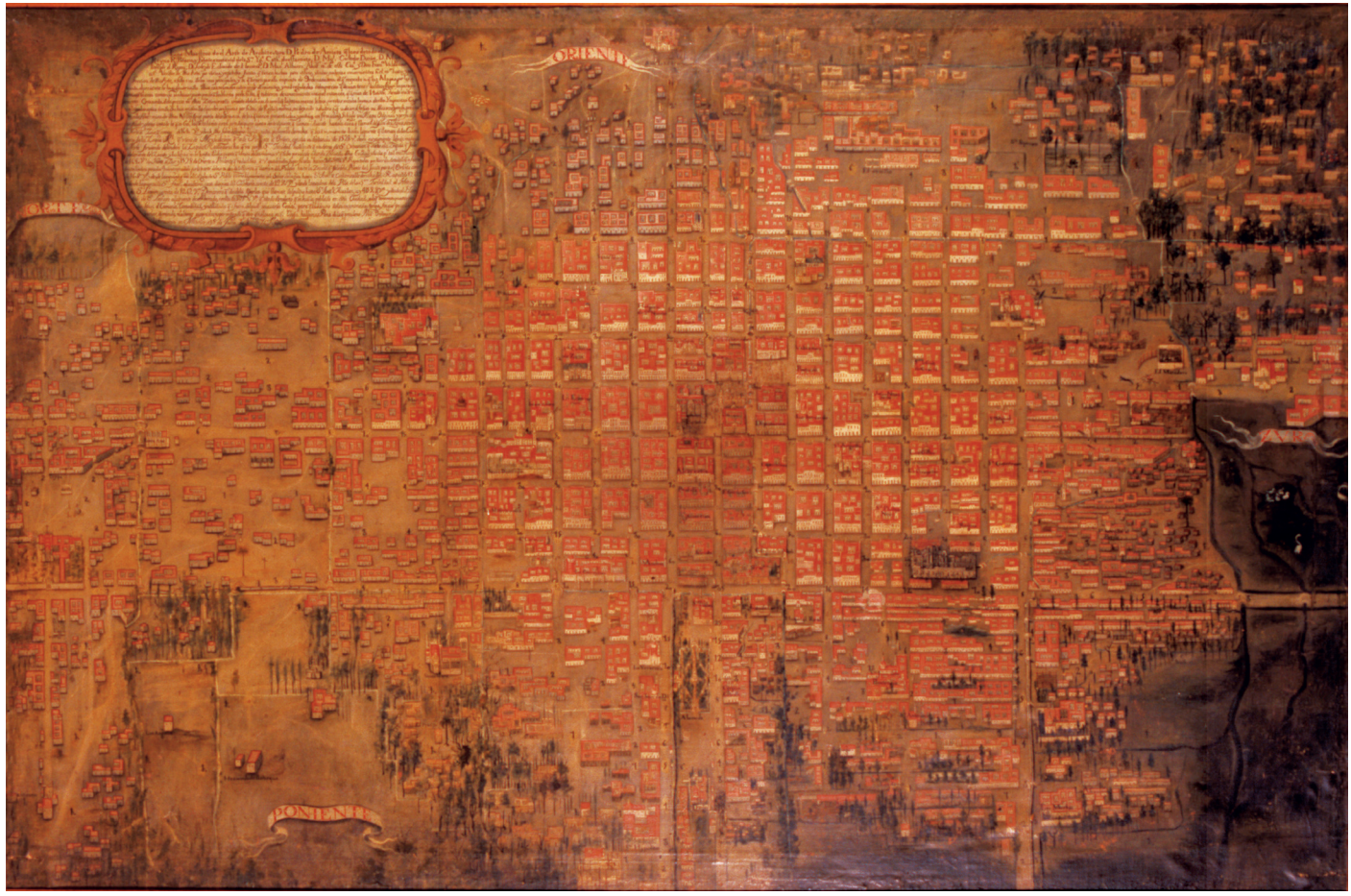


Figura 2. Pedro de Arrieta, Miguel Custodio Durán, Miguel José de Rivera, José Eduardo de Herrera, Manuel Álvarez y Francisco Valdez, Plano de la Ciudad de México, 1737, 195 × 130 cm, óleo sobre tela, Museo Nacional de Historia, Secretaría de Cultura, Instituto Nacional de Antropología e Historia. Fotografía: Archivo Fotográfico "Manuel Toussaint", Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Estéticas

a

b

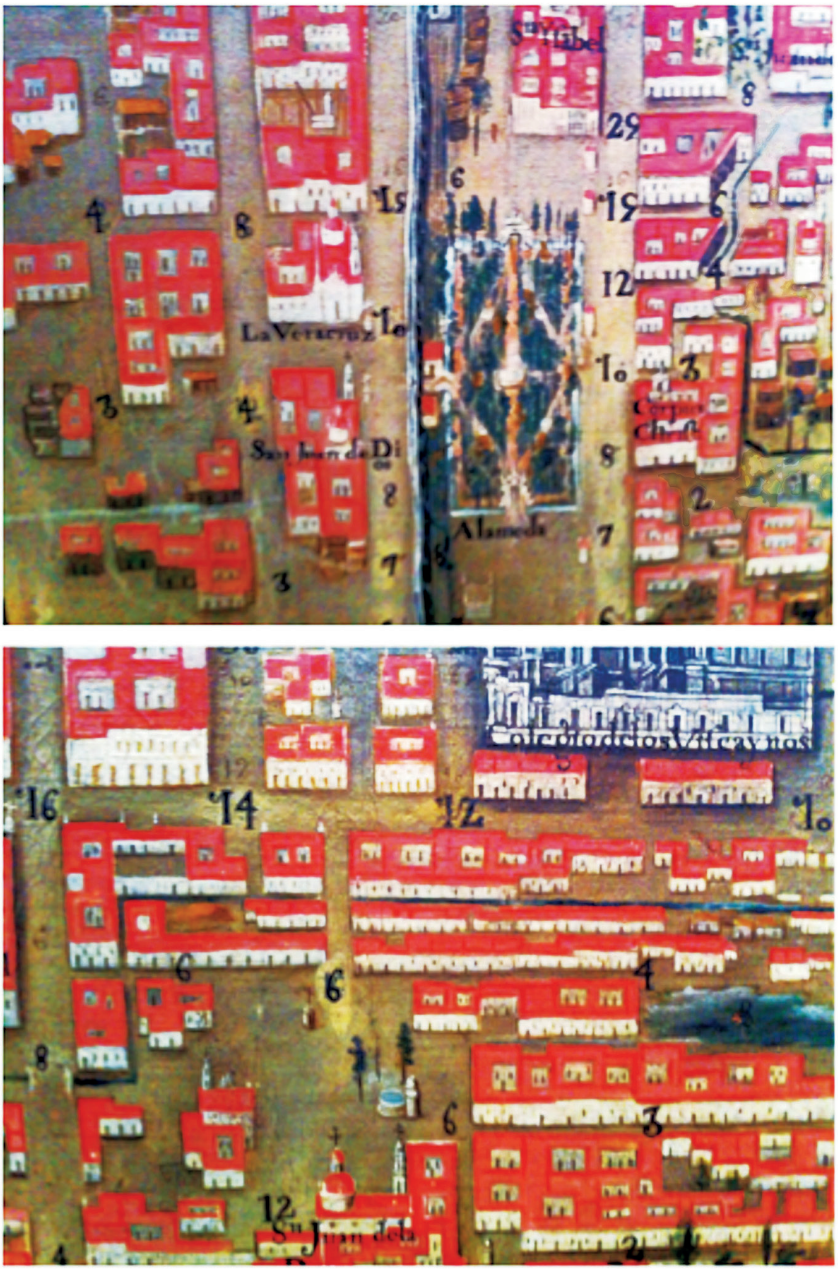


Figura 3. *a)* Entorno de la parroquia de la Santa Veracruz y de la Alameda. Pedro de Arrieta et al., Plano de la ciudad de México, 1737, detalle. *b)* El barrio de San Juan. Pedro de Arrieta et al., Plano de la ciudad de México, 1737, detalle

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN 7

CONFORMACIÓN Y PERCEPCIÓN
DE LOS TERRITORIOS ECLESIÁSTICOS

Dibujando el territorio eclesiástico en América.
Un libro de gestión del Consejo de Indias
Leticia Pérez Puente 21

Dominio y riqueza. La Iglesia indiana según el viajero
fray Antonio Vázquez de Espinosa (1630)
Enrique González González 47

Jurisdicción y territorio en la renta de Cruzada
en Nueva España
María del Pilar Martínez López-Cano 83

LOS TERRITORIOS
DE LAS ÓRDENES RELIGIOSAS

Un reino que sí es de este mundo. La expansión
territorial de las provincias mendicantes
novohispanas (1524-1607)
Antonio Rubial García 109

Las provincias franciscanas descalzas en Nueva España
y Filipinas
Jessica Ramírez Méndez y Alba Sofía Espinosa Leal . . . 151

TERRITORIO EPISCOPAL Y CLERO SECULAR

De mojoneras, espacios y territorios. Reflexiones sobre las diócesis en las Indias Occidentales de España
Óscar Mazín 183

El impulso de las capellanías, el clero y el territorio episcopal, Puebla, *c*. 1600-1640
Francisco Javier Cervantes Bello 209

La integración de las haciendas a la jurisdicción parroquial en el arzobispado de México, 1650-1750
Rodolfo Aguirre Salvador 243

La geografía eclesiástica del arzobispado de México, 1749-1765
María Teresa Álvarez Icaza Longoria 279

TERRITORIO Y CULTURA IMPRESA

Vigilancia de la circulación del libro en Nueva España: visitas inquisitoriales a navíos y librerías (siglo XVI)
Olivia Moreno Gamboa 317

Visualizaciones del territorio urbano en el *Escudo de armas de México*, de Cayetano Cabrera Quintero
Iván Escamilla González y Paula Mues Orts 353

La Iglesia y sus territorios, siglos XVI-XVIII

editado por el Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM,
se terminó de imprimir bajo demanda el 3 de septiembre de 2020
en Gráfica Premier, Calle 5 de Febrero 2309,
San Jerónimo Chicahualco, 52170, Metepec, Estado de México.
Su composición y formación tipográfica,
en tipo New Aster de 11:13.5, 10:12.5 y 9:10.5,
estuvo a cargo de F1 Servicios Editoriales,
La edición, en papel Cultural de 90 gramos,
consta de 300 ejemplares y estuvo al cuidado
de Lorena Pilloni Martínez
y Jazmín Paulina Mejía Sandoval

Tratamiento de las imágenes: Tania Itzel Corona Castañeda

La Iglesia se conformó a partir de territorios en los que estableció una jurisdicción con un amplio espectro de influencia social, económica y política. Además de la jurisdicción diocesana y de las órdenes, se construyeron tribunales junto con el poder real y se realizaron nombramientos de autoridad pública donde intervinieron la Iglesia y los clérigos. Sin duda se instauraron también territorios del saber, diseminados a través de colegios, seminarios y la universidad. Las advocaciones impulsadas, las rutas y prácticas de los lectores y sus repúblicas marcaron itinerarios de convivencia social, conocimiento e identidades.

La creación de estos territorios eclesiásticos y sus cambios constituyeron una parte importante de la historia de la Iglesia y del clero. En estos procesos, los ámbitos eclesiástico y real se conjuntaron para la construcción social de diversos espacios. Este libro busca analizar la complejidad de las territorialidades eclesiásticas y las relaciones sociales que implicaron.

Ilustración de portada: Mapa de la Nueva Galicia, 1550, Archivo General de Indias, Sevilla, MP-México, 560

El seminario Historia de la Iglesia ha publicado también: *La Iglesia y la construcción de los espacios urbanos, siglos XVI al XVIII* (2019); *Expresiones y estrategias. La Iglesia en el orden social novohispano* (2017); *La dimensión imperial de la Iglesia novohispana (2016); Reformas y resistencias en la Iglesia novohispana* (2014); *La Iglesia en el México colonial* (2013); *La Iglesia en Nueva España. Problemas y perspectivas de investigación* (2010); *La Iglesia en Nueva España. Relaciones económicas e interacciones políticas* (2010); *Poder civil y catolicismo en México, siglos XVI al XIX* (2008); *Los concilios provinciales en Nueva España. Reflexiones e influencias* (2005), y *Concilios provinciales mexicanos. Época colonial* (edición en CD, 2004).

creative commons

www.historicas.unam.mx

ISBN 978-607-30-3380-0

9 786073 033800

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS

75 AÑOS DE HISTORIA

SHI Seminario de Historia de la Iglesia